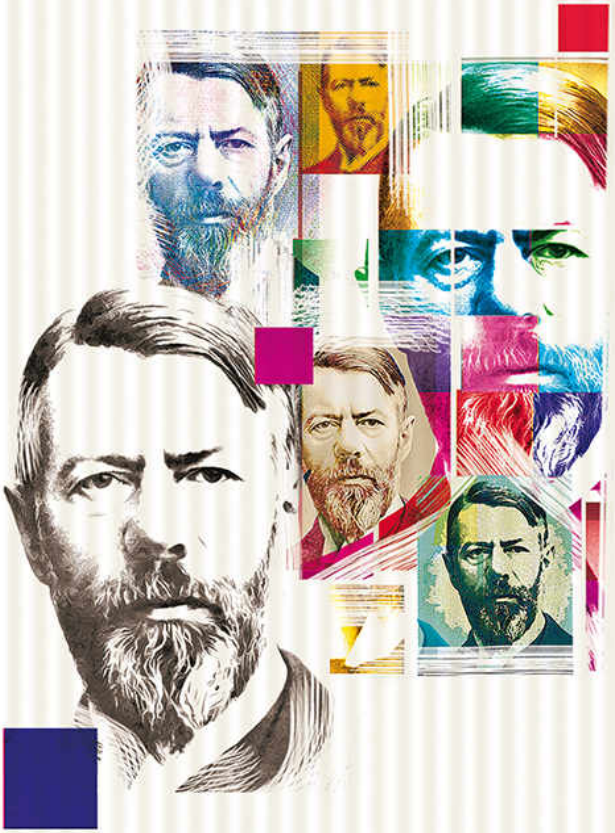
El desencantamiento del mundo

Seis estudios sobre Max Weber

WOLFGANG SCHLUCHTER



SOCIOLOGÍA

El desencantamiento del mundo

Sección de Obras de Sociología

Traducción:
Juanita Tejeiro Concha
Francisco Gil Villegas
Anita Weiss
Revisión técnica de la traducción:
Francisco Gil Villegas

Wolfgang Schluchter

El desencantamiento del mundo

Seis estudios sobre Max Weber

Primera edición en alemán, 2009
Primera edición en español, 2017
Primera edición electrónica, 2017

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*

© 2009, Mohr Siebeck, Tübingen

D. R. © 2017, Universidad Nacional de Colombia — Sede Bogotá,
Facultad de Ciencias Humanas
Edificio núm. 205 "Orlando Fals Borda" de Sociología, Oficina 222,
Bogotá, Colombia, Suramérica

D. R. © 2017, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ISBN 978-607-16-5507-3 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Nota a la edición en español
Clemencia Tejeiro Sarmiento
El programa de investigación de Wolfgang Schluchter
Francisco Gil Villegas M.
Prefacio
Abreviaturas y forma de citación

I. «El desencantamiento del mundo»: visión de Max Weber sobre la modernidad

II. Ideas, intereses, instituciones: conceptos clave de una sociología orientada por Max Weber

III. Raíces religiosas de la ética profesional (*Berufsethik*) del capitalismo temprano

IV. El capitalismo como fenómeno histórico universal

V. ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación

VI. Los «Conceptos sociológicos fundamentales»

Cimentación weberiana de una sociología comprensiva

Anexo. Bibliografía de Max Weber en español
Bibliografía
Índice analítico
Índice general

Nota a la edición en español

CLEMENCIA TEJEIRO SARMIENTO*

Wolfgang Schluchter, reconocido especialista en la obra de Max Weber, constituye un camino expedito para comprender de mejor manera el significado de la obra weberiana y para precisar las posturas asumidas por Weber frente a problemas centrales, teóricos y metodológicos que han animado el desarrollo del campo intelectual de la sociología. Después de muchos años de discusiones,[1] marcadas muchas de ellas por el desconocimiento parcial o la mala interpretación del pensamiento weberiano, resulta muy importante la labor de decantación y precisión realizada por Schluchter, la cual revierte en la renovación del clima intelectual necesario para que la investigación sociológica actual avance siguiendo el derrotero señalado por esa figura señera, reconocida como clásico ineludible de la sociología.

La importancia de Schluchter —quien, además de especialista, editor, divulgador y promotor de la obra sociológica de Max Weber, es portador de una propuesta teórica y metodológica propia para el quehacer actual de la sociología— es claramente señalada por Francisco Gil Villegas en el trabajo introductorio a este libro, titulado «El programa de investigación de Wolfgang Schluchter». La voz autorizada del también reconocido especialista weberiano mexicano permite apreciar en su significado y contexto intelectual más amplio el conjunto de estudios que integran el presente volumen, así como la importancia de su autor. Por ello, resulta muy

gratificante para la Sección de Teoría Sociológica del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia poder contribuir al enriquecimiento del acervo disponible en español de los trabajos de Schluchter, ciertamente reducido hasta el momento, dada su enorme e importante producción intelectual en alemán e inglés. La traducción de este libro se originó en la propuesta hecha por su autor a la editora, en el marco de su visita a Colombia como invitado principal a la Jornada Weberiana, realizada a finales de 2012 en las ciudades de Bogotá y Cali, cuyos frutos se recogieron en el libro *Max Weber: significado y actualidad,* publicado por la Universidad Nacional de Colombia, en la colección Biblioteca Abierta de la Facultad de Ciencias Humanas en 2014.

El trabajo de traducción se realizó en estrecha colaboración académica entre el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y El Colegio de México, en las personas de Anita Weiss y Juanita Tejeiro Concha por la primera y Francisco Gil Villegas por el segundo, quien, además, en colaboración con la editora, revisó y unificó la traducción y aportó las más importantes anotaciones bibliográficas y aclaratorias. En este aspecto quiero hacer público mi reconocimiento al equipo de traductores por su excelente trabajo y expresarles mi agradecimiento personal, que hago extensible al doctor Jorge Aurelio Díaz, profesor de filosofía y reconocido director de la revista *Ideas y Valores* de la Universidad Nacional de Colombia, quien, de manera desinteresada, generosa y, por demás, lúcida, atendió múltiples consultas para lograr la mejor traducción en español de las no pocas veces intrincadas expresiones alemanas.

Schluchter reunió en el libro original publicado por la editorial Paul Siebeck un conjunto de seis estudios sobre Weber, previamente presentados como conferencias en diferentes universidades y luego aparecidos en diversas publicaciones. Se trata de trabajos que pueden ser abordados por el lector de manera independiente según su interés, si bien guardan evidente conexión entre ellos, por cuanto tratan aspectos fundamentales del pensamiento y la obra weberianos y alguno remite o alude a algún otro del conjunto. Dada esta característica de la obra original, para la edición de la versión en español se han tomado algunas decisiones que conviene señalar al lector:

1. En el manejo de referencias bibliográficas se conserva la característica de la edición alemana; esto es, en cada capítulo están las referencias en notas al pie, pero, de todas maneras, se recogen en una bibliografía general al final del libro.

2. El capítulo IV, que corresponde a una versión posterior más amplia del publicado en la obra original, fue enviado por el autor expresamente para esta edición.

3. Uso de siglas: al igual que en la edición en alemán, se presenta al inicio del libro la relación de las siglas utilizadas para referenciar la obra de Weber a lo largo del texto. En dicha página se traducen los títulos de las obras, para comodidad del lector de habla hispana, pero a lo largo del texto las referencias se hacen como en el original, es decir, títulos y siglas correspondientes al idioma alemán. Allí también se indican las siglas correspondientes a las principales obras de

Max Weber publicadas en español que fueron utilizadas en las notas al pie adicionadas a esta edición.

4. Notas de esta edición: bien sean de la editora, de los traductores o, especialmente, del doctor Francisco Gil Villegas, van entre corchetes y han sido generalmente incorporadas en las notas al pie de las del autor. Muy pocas han generado una nueva nota al pie diferente a las originales.

5. Títulos de obras en alemán citadas por el autor: se ofrece la traducción entre corchetes la primera vez que aparece referenciada en cada uno de los artículos. Esto no significa que la obra en cuestión haya sido traducida al español; sin embargo, en el caso de los textos más conocidos y utilizados se indica la referencia completa en nuestra lengua.

6. Para el lector que desee ahondar en la obra de Max Weber y consultar las traducciones canónicas en español, remitimos al «Anexo bibliográfico» actualizado para esta edición, elaborado por Gonzalo Cataño para el libro *Max Weber: significado y actualidad*, publicado por la Universidad Nacional de Colombia.

Respalda a este libro en la vida que inicia el prestigio incuestionable de la casa editorial Fondo de Cultura Económica de México que, gracias a los buenos oficios del doctor Gil Villegas, acogió la propuesta de coedición formulada por Camilo Baquero, director del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Es motivo de satisfacción para el Departamento de Sociología contribuir a la notable colección de obras de esta disciplina iniciada por Medina Echavarría hace más de 70 años. Me

resta expresar mi agradecimiento a Francisco Díaz-Granados por su excelente trabajo de corrección de estilo.

[*] Profesora Asociada del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

[1] Como la famosa guerra académica de los cien años a propósito de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, estudiada y presentada en su desarrollo detalladamente año por año por Francisco Gil Villegas en su monumental obra publicada por el FCE y El Colegio de México en 2013, *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a* La ética protestante y el espíritu del capitalismo *(1905-2012).*

El programa de investigación de Wolfgang Schluchter

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.*

Wolfgang Schluchter (1938, Ludwisburg, Alemania), profesor emérito de la Universidad de Heidelberg en la República Federal Alemana, es en la actualidad la máxima autoridad mundial en la interpretación del legado sociológico de Max Weber y uno de los autores que ha aprovechado al máximo ese legado, del cual es un administrador riguroso y todavía principal responsable de la *Max Weber Gesamtausgabe* o edición crítica integral de las obras completas de Max Weber, donde ha sido desde 1979 uno de los tres autores que más volúmenes ha editado, al lado de los ya fallecidos Wolfgang J. Mommsen y Mario Rainer Lepsius.[1] Además, ayudó a reconstruir las universidades de Leipzig y Erfurt, en Alemania Oriental, después de la caída del muro de Berlín, y ha sido profesor invitado en las universidades de Pittsburgh, Berkeley, Singapur, Hong-Kong y New School of Social Research en Nueva York.

Dentro de lo que ya ha sido denominado el «Paradigma Weber»,[2] Schluchter ha usado también los recursos de fuentes originales y de primera mano, como principal editor de la obra crítica integral de Max Weber, para desarrollar una teoría sistemática propia, la cual se encuentra sólidamente fundamentada en una historia de la teoría sociológica con un criterio de selección de los autores clásicos en el que la posición del autor elegido: *1)* fundamente, a su vez, un "progra-

ma de investigación"; *2)* tenga un núcleo existencial a partir del cual muestre heurísticamente cómo se llegan a alcanzar nuevos conocimientos y explicaciones convincentes de fenómenos sociales; *3)* tenga una metodología propia, clara y factiblemente instrumental, así como una teoría sobre la relación entre acción, orden y cultura, y *4)* muestre con casos de investigación empírica cómo puede aplicarse la teoría general o un aspecto específico de ella.[3] Esos criterios de selección de autores clásicos para la fundamentación de la teoría sociológica no se han perfilado siempre con el mismo rigor ni en perspectiva sistemática como lo ha hecho Schluchter, a pesar de que existen antecedentes precursores tan importantes como los de Raymond Aron, Talcott Parsons, Anthony Giddens y Jürgen Habermas.[4] Los autores seleccionados en la mencionada obra de Schluchter son Marx, Durkheim y Weber, para la constitución diversificada de la sociología, y para «el doble giro sistémico y lingüístico de la constitución de la sociología», selecciona a Parsons, cuyo giro sistémico prosiguió Niklas Luhmann, y a George Herbert Mead, quien abrió el giro lingüístico en el que luego abrevó Habermas. De ahí pasa a criticar los excesos de la teoría de sistemas radicalizada por Luhmann y la tensión entre los componentes de la acción y la estructura que lleva a la oposición entre individualismo y estructuralismo, en donde desarrolla un breve intercambio con las posiciones de James Coleman y Pierre Bourdieu. En las consideraciones finales se confrontan la teoría de la acción y la teoría de sistemas, confrontación considerada por Schluchter como la auténtica línea divisoria del debate sociológico contemporáneo, para finalmente pro-

poner una salida mediante un «contorno en la dirección de una sociología comprensiva estructural individualista».[5]

Aunque el capítulo dedicado a Max Weber en esa obra se relaciona evidentemente con el libro que ahora ofrece el Fondo de Cultura Económica en colaboración con el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia al lector de habla hispana, los antecedentes más profundos e importantes para fundamentar cada uno de los seis estudios que constituyen *El desencantamiento del mundo* se encuentran en otros trabajos previos, donde Schluchter aportó interpretaciones teóricas y sustantivas, sumamente importantes y originales, tanto para su propio «programa de investigación» teórica como para una mejor comprensión del significado de la aparentemente fragmentada obra de Max Weber. Y es que no todos los estudios que constituyen este libro giran necesariamente en torno al diagnóstico del *desencantamiento del mundo*, como se intitula el primer capítulo, que a su vez sirve de título al conjunto. Consideremos primero, y a manera de ejemplo, el importante capítulo v dedicado a la exégesis de qué significa el liderazgo político, así como de la aplicación de las ideas y principios contenidos en la impactante y ya célebre conferencia de 1919 «La política como vocación». Schluchter inició su carrera académica con la publicación de un libro que no fue de teoría sociológica ni sobre Max Weber, sino de teoría política e historia constitucional y sobre Hermann Heller, en el cual tomó abiertamente partido por el Estado de derecho y la socialdemocracia.[6] Hasta la fecha, Schluchter considera que, si se hubiera adoptado en la República de Weimar la posición política de Heller, se habría podido detener el ascenso del nacionalsocialismo, y,

por tanto, que ha sido muy injusto que Carl Schmitt haya recibido mayor atención que Heller en épocas recientes. Este punto de partida influyó naturalmente en una aportación de Schluchter, de gran relevancia, a la discusión sobre cómo debe interpretarse el pensamiento político de Weber basado en su noción de ética de la responsabilidad. En un temprano artículo que se remonta a 1971 Schluchter demostró de manera convincente —frente a interpretaciones en las que Habermas y otros habían acusado a Max Weber de *decisionista* y hasta de haber gestado con ello a hijos intelectuales ilegítimos como Carl Schmitt— que eso simplemente no era cierto, porque la expresa inclinación de Weber por la ética de la responsabilidad frente a la ética de la convicción en la esfera política le había permitido criticar racionalmente las consideraciones prácticas y tomar acciones, no en función de decisiones arbitrarias, sino del cálculo de las consecuencias posibles de las diversas alternativas para actuar. Aunque este criterio no puede extenderse a todas las esferas institucionales, por ejemplo, de la religión o la vida privada, para Weber la ética de la responsabilidad es el tipo de criterio valorativo que debe predominar en la política. Así, el pluralismo axiológico de Weber presupone la multiplicidad de posiciones básicas, fácticamente existentes o teóricamente posibles, dentro de las cuales es posible la crítica y la discusión racional. Según Schluchter, a la luz de esta preferencia por la ética de la responsabilidad la posición de Weber ya no es arbitrariamente decisionista, sino más bien la de un «racionalista crítico», puesto que:

> la ética de responsabilidad formula el mismo postulado del racionalismo crítico, por ejemplo, de Hans Albert:

> «Debes exponer incluso tus creencias y valores más profundos a la crítica y hacerlos examinar en función de sus probables consecuencias». No hay ni puede haber soluciones finales. De esta manera, aun cuando la concepción de Weber sobre la relación entre conocimiento y decisiones contiene ciertamente algunos elementos fundamentalistas y, por lo tanto, decisionistas, el componente crítico predomina claramente y, por ello, desde una perspectiva teórica, el modelo de Weber es fácilmente transformable en el del racionalismo crítico.[7]

Este constituye entonces el meollo teórico de la diferente posición ética de Max Weber frente a la pura y típicamente decisionista de Carl Schmitt, y esta misma reconstrucción la vuelve a formular Schluchter, más de un tercio de siglo después, en el capítulo v del presente libro, donde profundiza en la solidez de su fundamentación, al introducir el tercer tipo del político realista, orientado al éxito, en la contraposición entre el político regido por la ética de la convicción y el político regido por la ética de la responsabilidad. Al ubicar a este último en medio de la *Realpolitik* y la ética fundamentalista e inamovible, que no calcula las consecuencias de su acción, Schluchter vuelve a demostrar, por otra vía y con otros recursos, la inclinación valorativa de Weber por una posición que, sin descuidar las consecuencias de la acción y las posibilidades de éxito en el actuar político, mantiene la responsabilidad ética más allá de los deslices del decisionismo arbitrario y el relativismo paralizante e irresponsable, pues

> No es casual que, como concepto contrapuesto a la política de convicción, no se decida por usar el concepto de política realista *(Realpolitik),* sino el de política de

> responsabilidad, que está ubicada, en cierto modo, entre la política de convicción y el realismo político. Y aunque el político responsable, al igual que el realista, tiene en cuenta el valor del éxito, no obstante, tiene que ponerlo en relación con un valor fruto de la convicción, cosa que no hace el político realista.[8]

Por supuesto que este capítulo tiene virtudes adicionales a la ya analizada; por ejemplo, la demostración de las diferencias que existen entre lo que Weber dijo realmente en la exposición de su conferencia y la versión escrita, donde hay una extensa sección de cuestiones referidas a la técnica estatal que no fueron ni podían haber sido expuestas en el lapso que duró la conferencia. O bien las razones por las cuales tuvo que omitir el nombre de Kurt Eisner en la versión escrita, a pesar de haberlo vapuleado tan ferozmente en la versión oral.[9] Y lo mismo puede decirse de la virtud de señalar en la última sección de ese capítulo la gran actualidad que sigue teniendo la conferencia de Weber para abordar problemas políticos del siglo XXI. Pero desde un punto de vista estrictamente teórico, la demostración de la inclinación valorativa de Max Weber por la ética de responsabilidad en la esfera política —por lo cual ya no puede juzgársele como un decisionista o un relativista paralizante— sigue siendo una de las aportaciones más importantes de Schluchter, dentro de su «programa de investigación», a la teoría política desde que la formuló por primera vez en 1971.

El capítulo VI, dedicado a la detallada comparación entre el «Ensayo sobre las categorías» *(Kategorienaufsatz)* de 1913 y los «Conceptos sociológicos fundamentales» *(Grundbegriffe)* de 1921 como fundamento teórico metodológico de la socio-

logía comprensiva de Max Weber, tampoco se relaciona directamente con la temática del *desencantamiento del mundo,* salvo porque en el escrito de 1913 fue donde por primera vez apareció impresa esa expresión que da título al presente libro.[10] Schluchter analiza pormenorizadamente el cambio conceptual entre ambos escritos y demuestra el perfeccionamiento técnico que adquirió en precisión y alcance explicativo la terminología de la versión más acabada de 1921 para fundamentar el carácter distintivo y el rango de aplicación de la sociología comprensiva. El solo hecho de que en la versión de 1913 no aparezca una formulación tan precisa y rigurosa de sociología como la que aparece en el primer párrafo de la versión de 1921 es una de las muestras más evidentes del refinamiento y superioridad conceptual alcanzados en la segunda versión. En el caso de Schluchter, este análisis adquiere especial relevancia, dado que él tuvo un papel muy importante desde la década de los ochenta con respecto a si debería incorporarse, y dónde, el «Ensayo sobre las categorías» en la nueva edición crítica de *Economía y sociedad*. Buena parte de la detallada insistencia en el capítulo VI de cuáles categorías y conceptos del ensayo de 1913, y cuáles no, aparecen en la parte más antigua de *Economía y sociedad* tiene que ver con la directa participación de Schluchter en una polémica con respecto al lugar que debe ocupar ese ensayo en la obra de Weber, y eso es algo que debe tenerse muy presente cuando se lea ese capítulo, pues en más de un aspecto esa detallada insistencia tiene como trasfondo la acalorada polémica de finales del siglo XX.

En efecto, desde 1986 Schluchter había propuesto, en un reporte al Comité Editorial de la *Gesamtausgabe*, separar el

«Ensayo sobre las categorías» de 1913 de los ensayos metodológicos y ponerlo al frente de la serie de textos de la parte más antigua de *Economía y sociedad* a fin de que le sirviera de cabeza conceptual, dado que en ellos usa buena parte de esas categorías, y dejar el de los «Conceptos sociológicos fundamentales» para encabezar la parte más reciente de la obra, escrita entre 1919 y 1920. Puesto que ambas versiones son fragmentarias, debería hacerse claramente manifiesto ese carácter en la presentación de ambos textos.[11] La propuesta de Schluchter sería profundizada y magnificada por el investigador japonés Hiroshi Orihara, quien escribiría durante la década de los noventa varios artículos para intentar demostrar que el «Ensayo sobre las categorías» era la única cabeza conceptual de la parte más antigua y voluminosa de *Economía y sociedad*, pero cuando se publicó dentro de la *Gesamtausgabe* el primer tomo de esa parte de la obra sin que los editores alemanes le antepusieran el «Ensayo sobre las categorías», Orihara publicó una indignada e irritada respuesta en la que los acusó no solo de haber hecho mal las cosas, sino de realizar una operación monstruosa.[12] Schluchter se vio obligado a mediar ante esa airada crítica afirmando que, aunque era cierto que Weber trabajó en los manuscritos previos a 1915 con los conceptos del «Ensayo sobre las categorías» de 1913, también es cierto que el mal llamado «grueso y viejo manuscrito» estaba muy lejos de estar «integrado como un todo» cuando estalló la guerra en agosto de 1914, puesto que lo que siempre había existido era una serie de *varios manuscritos* que a la muerte de Max Weber se quisieron integrar en una totalidad artificial, como resultado de un comentario incidental que le había hecho a su editor Siebeck.[13]

No obstante, Schluchter reconocía que no es del todo imposible que el «Ensayo sobre las categorías» de 1913 recogiera los elementos esenciales de una «cabeza» conceptual para sistematizar los textos de la preguerra, tal y como el propio Schluchter lo había planteado desde 1986, en el sentido de que sería adecuado anteponer dicho artículo a esos manuscritos. Lo que ocurre es que tanto Marianne Weber como Winckelmann eligieron otros dos textos «conceptuales» para anteponerlos a los manuscritos de la preguerra. Schluchter se preguntaba por ello: «¿no hay por tanto dos "cabezas" y, en vez de una sola "cabeza", tendremos más bien a la vista una introducción conceptual bicéfala?» Tampoco la terminología del «Ensayo sobre las categorías» de 1913 representa una prueba definitiva y concluyente. Hay, por supuesto, puentes entre ese ensayo y varios manuscritos de la preguerra, pero hay muchos términos y diferencias conceptuales del ensayo de 1913 que simplemente no se utilizaron en todos los textos de la preguerra. Lo más conspicuo reside en que la «tipología» de los tres tipos ideales de dominación legítima no aparece en el ensayo de 1913, pero tampoco las distinciones entre «actuar en comunidad», «actuar en sociedad» y «acción concertada» aparecen en todos los textos. En todo caso, sería necesario probar si el *Kategorienaufsatz* de hecho desempeña, como sostiene Orihara, *el mismo* papel para *todos* los manuscritos transmitidos del periodo anterior a la guerra.[14] Lo cierto es que no hay ninguna pista con respecto a si Weber mismo consideró al «Ensayo sobre las categorías» una especie de publicación «adelantada». Y esto también lo debía respetar la *Max Weber Gesamtausgabe*, pues no pretende ser una edición interpretativa, sino una edición

documental. Lo cual de ninguna manera impide, por otro lado, que, a fin de hacer más legible la obra, sea útil, pertinente y deseable colocar al «Ensayo sobre las categorías» al principio de los manuscritos de la preguerra, pues la segunda parte de ese artículo efectivamente fue concebida inicialmente para servir de introducción conceptual a una parte de esos manuscritos. Eso puede hacerse provechosamente en las ediciones de lectura o de estudio.[15]

Precisamente por ello, Schluchter aconsejó personalmente en 2005 al editor y cotraductor de la nueva edición mexicana de *Economía y sociedad* en el Fondo de Cultura Económica (FCE) incorporar y anteponer el «Ensayo sobre las categorías» a la parte más antigua y voluminosa de la obra, lo cual ha redituado no solo en una mayor claridad y comprensión en la lectura de esos textos, sino también en la comodidad de lectura cuando se tiene que comparar ese ensayo con el de los «Conceptos sociológicos fundamentales», lo cual es posible constatar en las referencias a las traducciones en español insertadas en el presente libro de Schluchter, especialmente en el capítulo VI. La homogeneización de la terminología de los textos traducidos al español de la parte más antigua de la obra con la terminología del «Ensayo sobre las categorías» especialmente traducido para la nueva tercera edición de *Economía y sociedad* constituye además una ventaja para la lectura de toda la obra, aunque también es cierto que, tal y como lo señala Schluchter más adelante en el capítulo VI, esa terminología no aparece con la misma frecuencia en todos los textos de la parte más antigua. Su consejo fue escuchado y aprovechado así de manera muy fructífera para la nueva edición de estudio y lectura publicada por el FCE en 2014.

El capítulo IV, dedicado al análisis por parte de Weber de la teoría y la historia del capitalismo, tanto como fenómeno histórico-universal como en su variante específicamente moderna, incide en la cuestión del desencantamiento del mundo únicamente en la medida en que el desarrollo del capitalismo moderno se inscribe en el marco más amplio del surgimiento del racionalismo occidental y constituye así un elemento que a la vez influye y se ve afectado por la paradoja del proceso de la racionalización en el mundo moderno. En este capítulo, que Schluchter amplió y modificó especialmente para esta traducción al español y que, por lo mismo, aparece de manera menos amplia en la publicación original alemana, se aborda detalladamente la manera en que Weber concebía la relación entre teoría económica, sociología económica e historia económica. La manera como Weber entendió la necesidad de complementar la teoría económica abstracta con la historia económica y las categorías sociológicas de la vida económica concreta permite ver también el camino que lo llevó de economista a sociólogo mediante la fundación de la disciplina de la sociología económica en una línea sobre la que también avanzaría después Joseph Schumpeter. Este es sin duda el capítulo que podría resultar de mayor interés para los economistas y resalta en un libro publicado por el FCE, no solo por tener esta casa editorial la traducción de obras de sociología económica, como *Economía y sociedad*, y el tercer tomo de *El capitalismo moderno* de Sombart, citado detalladamente por Schluchter, sino también porque publicó entera, a diferencia de la versión inglesa, la traducción de la *Historia económica general* de Weber. En efecto, Schluchter mismo menciona[16] que, aunque este último fue el primer libro de Weber tradu-

cido al inglés en 1927, por alguna razón inexplicable el traductor Frank H. Knight decidió omitir la «introducción conceptual», que es una síntesis del capítulo de *Economía y sociedad* dedicado a «Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica»,[17] y sin la cual no es posible entender ni el resto del libro ni su conexión con la sociología de Weber, pues constituye el «puente» entre ambas obras. La *Historia económica general* fue también casualmente el primer libro de Weber traducido al castellano en 1942 y en la edición del FCE no se omitió esa sección, que apareció con el subtítulo de «Nociones previas».[18] Por esta razón, en ediciones posteriores de la versión inglesa, la traducción del FCE fue citada en Estados Unidos de manera prominente.[19]

Los tres primeros capítulos son los que realmente inciden directamente en el título del libro y van desde el tema más amplio de la paradoja del proceso de racionalización que acaba por desembocar en el desencantamiento el mundo, pasando por la relación entre las ideas, los intereses materiales e ideales y las instituciones, para fundamentar una sociología de la cultura centrada tanto en la cuestión medular de «cómo las ideas alcanzan eficacia histórica» y en la distinción que Mario Rainer Lepsius hizo entre guardagujas efectivos y «guardagujas falsos», hasta llegar al capítulo central del libro, que presenta el estudio ejemplar e ilustrativo de Weber sobre la ética protestante como modelo de explicación histórica del papel de la Reforma protestante en la transición a la modernidad y la culminación del proceso del desencantamiento del mundo, iniciado en las antiguas profecías judías y el pensamiento científico griego, para acabar recha-

zando como superstición todos los medios mágicos que buscan la salvación en algún tipo de jardín encantado.

No obstante, para Schluchter ha sido un error frecuente considerar que Weber veía este proceso de manera unilineal o irreversible, pues su perspectiva es mucho más compleja. En la versión revisada de 1920 de los ensayos sobre la ética protestante, Weber introdujo una construcción típico-ideal del proceso de desarrollo histórico religioso que culmina en el ascetismo protestante, pero esto ha sido interpretado erróneamente muchas veces como si se tratara de una descripción narrativa evolucionista e irreversible, cuando en realidad es solamente un recurso heurístico para ordenar, de modo típico ideal, aspectos de un proceso histórico mucho más complejo. Los alcances de esta perspectiva más amplia sobre lo que significa el teorema del *desencantamiento del mundo* en Max Weber y su conexión con su muy peculiar idea de secularización, donde «se encuentran engranados el desencantamiento con el reencantamiento», llevan a Schluchter a formular en sus propios términos lo que podría valer como una especie de conclusión para todo el libro:

> Hemos llegado al final de la descripción de la visión de Weber sobre la modernidad, siguiendo el hilo conductor de la tesis del desencantamiento. Ojalá se haya aclarado que el desencantamiento no es un proceso lineal ni tampoco irreversible, sino a largo plazo, promovido particularmente por la religión de redención judeo-cristiana y por la ciencia griega y moderna, en el cual el desencantamiento y el reencantamiento se estimularon recíprocamente, pero en el que también se modificó radicalmente la constelación básica de las esferas de valor y los

órdenes de vida. Para usar una fórmula breve: en vez de jerarquía entre ellos, ahora existe heterarquía.[20]

Pero a fin de entender cómo esto se incrusta de manera más clara en la ambiciosa reconstrucción teórica del «programa de investigación» de Max Weber, llevada a cabo por Schluchter, es necesario exponer su perspectiva en relación con otras de sus obras, que son las que le granjearon originalmente un gran reconocimiento internacional como intérprete de la obra de Weber, así como algunas colaboraciones intelectuales que le permitieron construir e institucionalizar lo que ya ha sido identificado como el «Paradigma Weber».

Acudamos brevemente, para esto último, al capítulo II del presente libro. En él Schluchter rinde homenaje a Mario Rainer Lepsius, su colega en Heidelberg por más de 30 años y reconocido desde que llegó en 1978 a esa universidad como el decano de la sociología alemana. Lepsius tiene el mérito de haber esclarecido detalladamente la manera en que las ideas pueden influir en las instituciones y en los intereses materiales e ideales, pero también la manera en que los intereses y las instituciones son los que dominan directamente la acción social y condicionan, a su vez, la génesis e incluso la «autonomía propia» de las ideas. Estas, según afirmó y demostró Max Weber, muchas veces han fungido como «guardagujas» que cambian los rieles sobre los que la acción viene encarrilada y empujada por los intereses. Pero en muchas otras ocasiones las ideas también fungen como guardagujas «falsos» que oscurecen la realización efectiva de los «auténticos» intereses reales, y aunque Weber no haya explorado esa posibilidad, lo cierto es que hoy en día vemos, por ejemplo, cómo las relaciones internacionales y las políticas

públicas se siguen rigiendo por la idea «falsa» y más bien virtual de que el Estado nacional es el actor fundamental de ambas esferas, cuando en realidad hace mucho dejó de serlo. Lepsius pone muchos otros ejemplos para demostrar las enormes potencialidades que abre a la investigación el teorema del guardagujas de Max Weber, a fin de entender la manera en que se relacionan las ideas con los intereses mediante la institucionalización, aunque a veces las ideas pongan vías falsas.[21]

Lo cierto es que Schluchter y Lepsius configuraron una formidable pareja a partir de 1978, en su calidad de profesores de las dos cátedras de sociología de la Universidad de Heidelberg, para difundir internacionalmente el interés en el pensamiento de Max Weber, ya fuera por su trabajo editorial en la *Gesamtausgabe;* por apoyar a estudiantes e investigadores extranjeros interesados en su obra; por los seminarios internacionales organizados a lo largo de toda la década de los ochenta, para discutir diversas áreas de interés en la sociología de la religión y de la dominación,[22] o por la cátedra para profesores visitantes «Max Weber», encargados de impartir las conferencias correspondientes al tema durante un semestre académico. Todo ello llevó no solo a regresarle a Heidelberg el lugar como centro promocional de difusión e investigación de la obra de Max Weber, sino también a que Lepsius y Schluchter fueran reconocidos en su calidad compartida de haber sido los auténticos recuperadores de la tradición de «la sociología cosmopolita de Heidelberg», iniciada por Max Weber.[23] Por otro lado, el «Paradigma Weber» podía verse de varias maneras, pero —en términos de desarrollo estrictamente teórico para la investigación— quizá la siguiente des-

cripción, escrita por discípulos de Schluchter y Lepsius, constituya la mejor caracterización de sus objetivos:

> En la sociología alemana aparece ya un proceso de nueva orientación teórica y metodológica. El predominio establecido durante el siglo pasado por la teoría de la acción comunicativa, la teoría de sistemas autopoiéticos y la teoría de la elección racional ha perdido cada vez más su incuestionabilidad. Esto abre de nuevo la búsqueda por la relevancia sistemática de otros pensadores y propuestas. Max Weber es sin duda uno de los padres fundadores más innovativos de la sociología. [Por su interdisciplinariedad, multidimensionalidad, apertura y autonomía], es posible reelaborar el pensamiento de Weber como un paradigma que, de manera aproximativa, en su autonomía y productividad, pueda establecerse al lado de otros paradigmas científicos [...] Nuestro coloquio [se propuso] discutir y explicitar el significado central del programa de investigación de Weber para la construcción de la teoría sociológica del futuro.[24]

Y fue también precisamente en esa ocasión cuando Schluchter anunció su propia aportación al desarrollo del «Paradigma Weber» en esa dirección.[25]

Lo que nos proponemos realizar para concluir esta presentación del «programa de investigación» de Schluchter es analizar el contenido de algunas de sus primeras obras, porque constituyen el fundamento imprescindible de las aportaciones de la primera mitad del libro *El desencantamiento del mundo*, a fin de entender mejor su ubicación dentro del «programa de investigación» más amplio de Schluchter. Es cierto que él mismo ha sido muy autocrítico con las obras

que le granjearon inicialmente un gran reconocimiento académico internacional, pero también estas obras constituyen el fundamento más profundo de aportaciones posteriores, y por ello se justifica en buena medida la discusión de su contenido. La otra justificación reside en que esas obras todavía no han sido traducidas al español y no todos los lectores de habla hispana están familiarizados con ellas. Como veremos, estas tienen una enorme importancia para entender el fundamento teórico del complejo tema del desencantamiento en la obra de Weber.

LA PARADOJA DE LA RACIONALIZACIÓN Y EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

A mediados de los años setenta, el problema de cómo debían interpretarse el concepto de racionalidad y el proceso de racionalización dominaba en Alemania la recepción teórica de Max Weber. Por ello, en uno de los primeros y más importantes artículos de Schluchter, cuyo título hacía referencia a la «paradoja de la racionalización» en la obra de Weber,[26] señalaba la importancia de aclarar la distinción conceptual entre racionalidad, racionalismo y racionalización. Había que distinguir sobre todo: *1)* racionalismo, entendido en un sentido *científico tecnológico; 2)* racionalismo, como sistematización de los patrones de significado mediante una deliberada sublimación de los fines últimos de una cultura por parte de los intelectuales y sacerdotes —que, por ello, puede clasificarse como un *racionalismo ético metafísico*—, y *3) racionalismo práctico,* referido a la consecución de un metódico modo de conducción de vida, como resultado de la institucionalización de configuraciones de significado e interés.[27] Estos tres tipos ideales de racionalismo participan, a su

vez, de un proceso de racionalización que Weber expuso mediante su tesis del *desencantamiento* de la cultura occidental moderna, primordialmente en el nivel de las «imágenes del mundo»; por ello, los textos clave para entender tal proceso se encuentran en sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales, pues ahí también es donde Weber hizo referencia explícita a la manera como debían entenderse los conceptos de racionalidad, racionalismo y racionalización.[28] Mediante su célebre metáfora del guardagujas para expresar la naturaleza de la relación entre ideas e intereses, Weber describió también la manera en que la acción social puede ser entendida como una expresión tanto de intereses institucionalizados como de ideas institucionalizadas. Las constelaciones de intereses e ideas se encuentran vinculadas unas con otras, pues solo los intereses interpretados y las ideas orientadas por intereses son sociológicamente relevantes. Sin embargo, como ambos, ideas e intereses, tienen aspectos autónomos, hay una relativa base de justificación para una interpretación tanto materialista como idealista de la historia. Este esquema de referencia requiere, a su vez, de dos consideraciones adicionales. Primero, que las formaciones sociales están constituidas no solo por clases, estamentos y partidos, sino también por esferas valorativas, de estructuras normativas intramundanas, sujetas a su propia lógica interna y, por tanto, a una «afinidad electiva» entre forma y «espíritu». Segundo, que estos ámbitos intramundanos guardan específicas relaciones históricas entre sí, lo cual lleva a que se alternen la primacía en distintas instancias y a que, por ello, también cambien los *modos de conducción de vida* dominantes.[29] Según Schluchter, «dentro de este esque-

ma explicativo ampliado, Weber analiza la relación de la religión y la economía a partir de una perspectiva histórico universal: la relación de las ideas religiosas dominantes con las ideas económicas, la relación de estas ideas económicas con los sistemas económicos, y la alternancia de la primacía entre las ideas religiosas y las ideas económicas mismas».[30]

Ahora bien, la mencionada perspectiva «histórico universal» tenía que estar forzosamente anclada, para Weber, en la relación valorativa de su propia circunstancia, en cuanto «hijo del moderno mundo cultural europeo», y por ello Schluchter considera que todos los análisis comparados de las diversas religiones universales emprendidos por Weber estaban, en última instancia, subordinados a la explicación de la peculiaridad y distintividad del racionalismo occidental. Por esta razón, Schluchter afirma que lo que interesa es «la reconstrucción de los orígenes y la manifestación actual del *ethos occidental*», reconstrucción que requiere tres pasos, a partir de la distinción planteada por Weber en sus ensayos de sociología de la religión entre el racionalismo occidental y el oriental, por un lado, y el racionalismo occidental en general frente al *moderno* racionalismo occidental, por el otro. La tipología comparada de las diversas formas de respuesta religiosa al problema de la teodicea llevó a Weber a distinguir así tres formas básicas de racionalismo: el de «fuga del mundo» (como en la India), el de ajuste pragmático al mundo (China) y el de dominio del mundo *(Weltbeherrschung),* específicamente occidental.[31] Schluchter propone, en consecuencia, hacer una reconstrucción de la peculiaridad del moderno racionalismo occidental en tres pasos: *1)* comparar la tradición de la India frente a la judeocristiana, cuyo común

rechazo del mundo lleva, en un caso, al racionalismo de *fuga* del mundo y, en el otro, al racionalismo de *dominio* del mundo; *2)* abordar la diferencia entre el racionalismo occidental en general frente al específico racionalismo occidental *moderno* mediante la comparación de la tradición católica con la protestante, pues «catolicismo, luteranismo y, especialmente, calvinismo representan diferentes etapas y direcciones de un dominio del mundo éticamente interpretado»; *3)* el pleno desarrollo del racionalismo occidental específicamente moderno se alcanza cuando logra transformarse, desde una imagen del mundo religiosa, en una *imagen no religiosa*, como consecuencia de la dialéctica entre religión y ciencia moderna.[32]

Schluchter utiliza en esta reconstrucción teórica una estrategia «neoevolucionista» extraída de la sociología de la religión de Weber; por ello:

> Estas observaciones deben hacer patente que la sociología de la religión de Weber no solo contiene un modelo de diferenciación cultural, una tipología rudimentaria de racionalismo ético, específicamente ético religioso, sino también una rudimentaria teoría histórica de las *etapas* de racionalización, clasificadas según el grado de sistematización de la imagen del mundo, y de acuerdo con el grado de su contenido mágico. La rudimentaria tipología de racionalismo y la rudimentaria teoría de las *etapas* del racionalismo se relacionan entre sí especialmente a través de la tesis del desencantamiento, para combinarse en una teoría «abierta» de *evolución* religiosa.[33]

Con el fin de no caer en una posición teleológica y determinista, Schluchter hace constar que Weber trabajaba con supuestos evolutivos, pero en el marco de una teoría pluralista, «abierta» a la posibilidad de desarrollos potencialmente programados en muy diversas direcciones, aunque orientados por un programa «mínimo teórico evolutivo».[34] Schluchter desarrolla así la siguiente reconstrucción del significado del proceso de racionalización en la obra de Weber, a partir de los dos textos teóricos clave: el «Excurso» y la «Introducción a la ética económica de las religiones universales».[35] En términos teológicos, Weber encontró que hay un íntimo vínculo entre la soteriología y la teodicea, es decir, entre la búsqueda de la salvación y la respuesta a la imperfección del mundo, dada la presuposición de la existencia de un Dios perfecto que lo creó. O, si se prefiere, el creyente en una religión de salvación experimenta una discrepancia entre el postulado de la perfección divina y la imperfección del mundo. En el caso particular de la tradición judeocristiana, hay una poderosa necesidad de explicar por qué ese Dios omnipotente creó y rige un mundo imperfecto. Más aún, el creyente debe encontrar una explicación plausible para dar cuenta de la distribución desigual de la felicidad y el sufrimiento, y para entender tanto su propia pecaminosidad como su ineluctable muerte. En términos todavía más amplios, Weber encuentra que todas las religiones de salvación han reconocido este problema y reaccionado intelectualmente mediante la construcción de teodiceas.[36]

La discrepancia entre la perfección divina y la imperfección del mundo puede resolverse de varias maneras, y dos de ellas son: o negar la validez de la realidad del mundo y con-

siderarla como una mera etapa de tránsito en el camino hacia la perfección, como ocurre en la India, o desvalorar la realidad del mundo y separar tajantemente su racionalidad inmanente para convertirlo en un mero instrumento que debe ser dominado para la mayor gloria de Dios, como ocurre en el calvinismo. Cuando el mundo empieza a liberarse de sus lazos mágicos, poco a poco se va *desencantando,* y cuando esto pasa, la metafísica religiosa y la ética se enfrentan a un problema que las empuja cada vez más hacia la racionalización intelectual. Persiste, sin embargo, el problema de que el creyente busca conceptualizar su universo a partir de un dualismo básico, mismo que hace cada vez más evidente la discrepancia entre el postulado religioso y las realidades empíricas. Pues mientras más avanza el *desencantamiento del mundo,* más difícil y exigente se hace la necesidad de construir una unidad, y mientras más consistente es la solución, más contribuye, a la larga, al progresivo desencantamiento. Este tipo de dialéctica no puede más que desembocar en un choque total entre el mundo y el postulado religioso. Porque mientras más se devalúa el mundo, más resistente se hace éste a las pretensiones religiosas y más poderoso se vuelve el impulso para encontrar algún tipo de compromiso, a fin de limitar institucionalmente las demandas religiosas.[37]

En la doctrina del karma de la India y en la doctrina de la predestinación del calvinismo puede encontrarse un proceso similar con respecto a un rechazo del mundo religiosamente motivado, pero con consecuencias prácticas muy diferentes entre sí: mientras que la doctrina del karma motiva al creyente a no cambiar el mundo, sino a retirarse de él, a fin de escaparse del ciclo eterno del renacimiento y la muerte, la

doctrina de la predestinación impulsa al creyente a dominar el mundo en el nombre de Dios, a fin de probarse digno del estado de gracia que Dios libremente le ha concedido a su original pecaminosidad. Las dos doctrinas ayudan a intensificar dos tipos de racionalismo práctico: rechazo del mundo como «huida del mundo», en el caso de la doctrina del karma, y rechazo del mundo como «dominio del mundo», en el caso del calvinismo. Con respecto al aspecto ético de la cosmovisión teocéntrica dualista, estos dos tipos de racionalismo práctico también implican dos estrategias posibles de racionalización: una, el hinduismo, debilita el componente ético, y otra, el calvinismo, más bien lo refuerza. En el calvinismo —la construcción cristiana racionalizada de la manera más consistente hasta sus últimas consecuencias— se intensifica el aspecto ético del dualismo, porque no es la transitoriedad del hombre el problema básico, como ocurre en la India, sino su pecaminosidad. El mundo no tiene ningún valor inherente, y por eso se abandonan los medios mágicos y místicos de salvación, desde el momento en que no es posible ya coaccionar a un Dios trascendente. En la cosmovisión cristiana está programada, por decirlo así, la colisión total entre el postulado religioso y el mundo. Según Schluchter,

> Esta potencial colisión hizo consciente a Weber desde un inicio de la importancia del protestantismo ascético para la historia cultural. La «historia» de esta colisión puede alumbrarse con referencia a tres acontecimientos: fue concebida con el establecimiento del convenio judío con Dios, y con la comunidad de la Eucaristía en Antioquía, pero no nació sino hasta la Reforma protestante.[38]

Sin embargo, tampoco puede interpretarse el desarrollo del racionalismo de dominio del mundo, que culmina en el calvinismo, como una mera extensión de la profecía ética judía. Algunas de las causas y consecuencias de la Reforma protestante no pueden ser cabalmente entendidas si no se toman en consideración los problemas planteados por la cosmovisión teocéntrica dualista de la tradición judeocristiana. La Reforma no solo hizo más visibles estos problemas, sino que los radicalizó, al formularlos con una consistencia lógica interna sin precedentes. En consecuencia, asegura Schluchter, reconstruyendo a Weber: «es posible ver al catolicismo medieval, al luteranismo y al calvinismo siguiendo una especie de lógica evolutiva que revela no tanto la cadena real de las circunstancias históricas, sino la peculiaridad distintiva de la construcción calvinista del mundo».[39]

En tal reconstrucción teórico sociológica de la religión, el catolicismo y el luteranismo solucionan, mediante diversos tipos de compromisos como los sacramentos o la confesión, el problema del teocentrismo dualista de la tradición judeocristiana. Sólo el calvinismo y algunas sectas protestantes llevaron el problema hasta sus últimas consecuencias lógicas, lo cual pudieron hacerlo dando primacía al Dios del Antiguo Testamento y radicalizando la doctrina de la elección mediante la teodicea de la doctrina de la predestinación y la subsecuente «degradación» del hombre como un mero y exclusivo instrumento de Dios. Además, aparece la tajante brecha infranqueable entre el Dios trascendente y la pecaminosidad humana. No hay unión mística posible, no hay magos que administren sacramentos para la salvación ni rituales simbólicos como el de la Eucaristía. La condición predestina-

da del hombre no puede cambiarse con ningún sacramento. La destrucción calvinista de todas las agencias intermediarias entre Dios y el hombre es lo históricamente decisivo para Weber, y Schluchter cita en este contexto el párrafo de la segunda versión de 1920 de *La ética protestante* para demostrar el funcionamiento del «programa mínimo teórico evolutivo» de Weber en la práctica: «con el protestantismo llega a su culminación el proceso de "desencantamiento del mundo" que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación».[40]

La «desmagificación» de la relación con Dios también conduce al desencantamiento de la relación del hombre con el mundo, donde genera una situación de desafecto desde el momento en que las relaciones del creyente con el mundo se ven amenazadas por un gran peligro: el de la «idolatría de la carne». Tal peligro puede evitarse solo mediante una actitud de distancia y «objetivación» del mundo, lo cual genera tanto un aislamiento individualista como una orientación hacia el dominio del mundo, en cuanto objeto susceptible de ser poseído, manipulado e instrumentado «para la mayor gloria de Dios». Aunque la doctrina de la predestinación debió llevar lógicamente al calvinismo hacia el fatalismo, Weber considera que eso no ocurrió así porque la práctica pastoral y la teología popular hicieron compromisos y componendas para mitigar los efectos más desesperanzadores del «decreto terrible» y encontrar una salida mediante la idea de la «acreditación» de la elección. Las buenas obras no pueden verse como medios ni como instrumentos técnicos para alcanzar la sal-

vación, pero sí pueden verse como «acreditaciones» posibles de estar predestinado a ella, y así el creyente se libera del constante miedo de estar posiblemente predestinado a la condenación. Como consecuencia, se ve impelido a hacer buenas obras mediante un control racional y metódico de su conducta y modo de vida.[41]

En consecuencia, para entender adecuadamente el lugar que ocupa la investigación de *La ética protestante* en el proyecto sobre el significado de la racionalidad y sus derivados en la obra global de Weber, deben tenerse siempre en cuenta tres aspectos fundamentales de la cosmovisión calvinista: *1)* la interpretación del «mundo» como un cosmos de cosas y acontecimientos sin valor intrínseco; *2)* la idea de este «mundo» como un mero objeto para realizar el deber vocacional mediante el control racional y metódico, y *3)* la compulsión para desarrollar una personalidad éticamente integrada. La cosmovisión calvinista fusiona estos tres factores en una actitud integral, resumida en el siguiente postulado: *en el nombre de Dios debes controlarte y dominar* «*el mundo*» *mediante tu vocación*. Solo que, una vez llevado a cabo este postulado religioso, se generan las bases para su propia destrucción, porque el mundo religiosamente devaluado obliga a quienes lo controlan a reconocer que éste se rige por sus propias leyes y mecanismos, y mientras más se refuerza esta tendencia, el mundo se convierte cada vez más en un «objeto», independiente y cosificado.[42] Es decir, aunque «el mundo» está originalmente sujeto a la interpretación del postulado religioso, paradójicamente, con la realización de este, el mundo se vuelve cada vez más inmune al mismo. Si al principio el postulado religioso devalúa al mundo, después ocu-

rre lo contrario. Y conforme ambas esferas, la religiosa y la mundana, se racionalizan consistentemente de acuerdo con sus propias y separadas leyes internas, se consolida cada vez más su mutua enajenación. Lo cual no significa que la religión abandone sus pretensiones, pero compite cada vez más con interpretaciones no religiosas del universo. El significado del mundo desencantado ya no puede reducirse a sus orígenes, pues debe ser capaz de formular sus propias leyes y tomar en cuenta no solo las expectativas trascendentes, sino especialmente las inmanentes, y no únicamente los intereses de la salvación, sino sobre todo los intereses del éxito en el mundo. Tal sustitución tampoco implica que el mundo desencantado deje de buscar una explicación integral para su significado. El mundo desencantado también requiere, pues, de una construcción de significado, y Weber analizó esta situación especialmente con respecto a la relación entre la religión y la ciencia, al mismo tiempo que investigó el significado del racionalismo de dominio del mundo en las condiciones de la modernidad occidental.[43]

Schluchter hace notar que, aunque en sus ensayos sobre el protestantismo Weber explicó el proceso de desencantamiento del mundo en términos de la paradoja de las consecuencias no buscadas, en otros de sus estudios, como el de la conferencia de «La ciencia como vocación» (1917/1919), vio que el desencantamiento podía ser directamente promovido por el racionalismo científico y la acción política. A diferencia de Robert Merton, Schluchter considera que Weber no asignó al protestantismo un papel tan importante en el desarrollo del pensamiento científico moderno. Con la llegada de la modernidad, ciencia y religión van a constituirse en esfe-

ras autónomas de valor, con una gran potencialidad de colisión entre sí.[44] El ascetismo intramundano protestante había encabezado el racionalismo de dominio del mundo «en nombre de Dios», pero el racionalismo científico lo promovía ahora «en nombre del hombre». El antropocentrismo toma el lugar del teocentrismo y la antropodicea toma el de la teodicea.[45]

> El conflicto entre religión y ciencia puede explicarse ahora en términos familiares: la oposición del monismo y el dualismo se manifiesta en la transición de la religión de la salvación a la ciencia racional, de la misma manera en que se había manifestado previamente en la transición de la magia a la religión de la salvación. Pero para Weber el problema es mucho más complejo que esto. La ciencia que se interpreta a sí misma en términos monistas no es la antítesis de la religión, sino que es en sí misma una nueva forma de religión. No solo procede a partir de la convicción de que la racionalidad científica en el mundo desencantado es la «única forma posible de interpretación racional del mundo», sino que también presupone que puede descifrar el significado objetivo del mundo. En este aspecto la ciencia, en cuanto religión, sigue el recorrido cristiano, pues continúa trabajando para la «Gran Ilusión» y contribuye a ofuscar los tremendamente difíciles problemas de vivir en un mundo desencantado. La vocación de la ciencia como religión es mistificación y no ilustración.[46]

Pero Weber no se hacía ilusiones con respecto a lo que puede ofrecer la ciencia. Sus alcances son muy restringidos y sus límites muy definidos, pues no puede ofrecer *Weltans-*

chauungen [concepciones del mundo] ni respuestas al significado último del mundo, de la vida o de la existencia. Ante el decisionismo de tener que elegir entre una ética de principios e intenciones frente a una ética de consecuencias y resultados responsables, también en el caso de la ciencia, como en el de la política, Weber se inclinó por la segunda: «al final prefirió la ética de la responsabilidad a la ética de la convicción en las condiciones de un mundo desencantado, porque solo esta permite el dominio consciente y controlado del mundo».[47] Y dondequiera que prevalece la ética de responsabilidad, las pretensiones exclusivistas de la fe trascendente son definitivamente abandonadas. Si acaso, lo que queda es un sentimiento total de obligación y deber, pues en el mundo desencantado debe afrontarse el dualismo entre el valor y la realidad, pero también el pluralismo valorativo, porque una persona encuentra muy diversos «dioses» y descubre que puede rendirles culto a todos. La ética de la responsabilidad no puede reconciliar con la realidad las diversas posiciones valorativas ni los diversos valores entre sí, tan solo puede estipular las precondiciones para hacer frente a esas oposiciones y para dar las reglas de una confrontación racional. En un mundo desencantado ya solo queda que el hombre configure sus propios valores, tanto para guiarlo como para yuxtaponerlos responsablemente a la realidad y a otras posiciones valorativas. En este sentido, el mundo de la fe religiosa se ha convertido en uno sin fe, y el mundo creado por Dios se ha transformado en el mundo de la persona autónoma.[48]

Por lo mismo, los problemas de significado y dominio en un mundo desencantado ya no pueden adecuadamente resolverse ni por una fuga ni por un ajuste al mundo. Lo que se

requiere, más bien, es un consciente *dominio* del mundo, cuyo correlato subjetivo es el autocontrol frente a los propios «dioses» y los de los demás. En este sentido, Weber es un heredero de Nietzsche, pero su apuesta por la mesura, el control y la responsabilidad le dan un sello tan distintivo a su pensamiento que ya no puede calificársele de nihilista, relativista o decisionista, más que con muchos matices, adjetivos y ponderaciones.[49]

LA TESIS DEL DESENCANTAMIENTO EN LA RECONSTRUCCIÓN DEL PROGRAMA «MÍNIMO-EVOLUTIVO» DE 1979

Al llamar la atención sobre la manera en que Weber analizó las distintas respuestas de las grandes religiones universales al problema de la teodicea, Schluchter encaminó la discusión hacia la importancia central que tienen sus ensayos de sociología de la religión para entender el significado global de su obra. Schluchter demostró, mediante su reconstrucción del planteamiento del problema de la teodicea en la obra de Weber, la forma en que el desarrollo interno de las ideas puede ser autónomo, obedecer a su propia lógica interna y así contribuir al desarrollo del proceso de la racionalización en un mundo desencantado.

Por lo pronto, conviene apuntar que en el título mismo del gran libro publicado por Wolfgang Schluchter en 1979 iba contenida ya la idea reconstructiva de un «desarrollo evolutivo» *(Entwicklung)* como criterio decisivo para entender la aproximación de Weber a la cuestión de la racionalidad y el racionalismo occidental. En efecto, el título de ese libro puede traducirse como *El desarrollo evolutivo del racionalismo occidental: un análisis de la historia societal de Max Weber,*[50] pues la palabra *Entwicklung,* por lo menos en el caso de Sch-

luchter, no está desprovista de connotaciones evolutivas, sin que por otro lado resulte apropiado traducir tal término simplemente como «evolución», dado que se trata de una noción demasiado acotada de «evolucionismo», en parte porque también incluye la idea de un «desarrollo».

A pesar de las grandes diferencias con Friedrich Tenbruck, Schluchter comparte con él la idea de que el tema de la racionalización es la cuestión clave para entender la obra de Weber, que el meollo de su comprensión se encuentra en su sociología de la religión, que la racionalización debe interpretarse en términos neoevolutivos y que debe asignarse, además, gran importancia al desarrollo interno de la obra de Weber, con el fin de detectar con precisión cuándo, cómo y por qué surgieron términos teóricos clave como el del *desencantamiento del mundo*.

Schluchter inició así la exposición de su libro con un reconocimiento explícito al contexto intelectual alemán en el que surgió a mediados de la década de los setenta, marcado por el esquema neoevolucionista de Luhmann y Habermas y por el planteamiento, también teórico evolutivo, de Tenbruck, enfocado este específicamente a la interpretación de la obra de Weber. En relación con ello, Schluchter señalaba que no se proponía realizar una interpretación global de la obra de Weber,

> sino más bien reformularla mediante una perspectiva sistemática, la cual tiene un aspecto metodológico y uno sustantivo. Metodológicamente aborda el «estatus teórico evolutivo» de este programa de investigación, sustantivamente aborda el problema de la racionalización societal que a su vez implica una teoría de la racionaliza-

> ción con pleno contenido histórico empírico [...] La siguiente investigación plantea una nueva posición, no solo en la discusión sobre Weber, sino también en la actual discusión teórica en la medida que, en el contexto de la problemática de la racionalización, se ha vuelto a retomar la problemática teórico evolutiva. Para la discusión general remito a los trabajos de Niklas Luhmann y sobre todo de Jürgen Habermas; para la discusión sobre Weber, a los de Friedrich H. Tenbruck. Pero yo mismo he intentado, de manera simultánea e independiente a la de ellos, reconstruir el programa mínimo teórico evolutivo de Weber en su íntima relación con una teoría de la racionalización a partir de su sociología de la religión.[51]

Delimitados así los objetivos de su investigación, Schluchter reconoce, sin embargo, que Max Weber se pronunció abiertamente en contra de las interpretaciones evolucionistas de la historia. En sus investigaciones sobre la ética económica de las grandes religiones universales deseaba compararlas entre sí, pero también tratar a cada una en el contexto de su compleja individualidad histórica y cultural, así como de preferencia no clasificarlas de acuerdo con ninguna secuencia de etapas de desarrollo. Además, Weber se pronunció en contra de la confusión entre historia y teoría, a la que fácilmente pueden conducir las perspectivas evolutivas del cambio social. Es cierto que también Max Weber trabajó en su sociología con construcciones evolutivas, pero para él solamente tenían un valor instrumental, como meras construcciones metodológicas.[52]

Según Schluchter, el relativo consenso del mundo cultural germánico con respecto a esta interpretación fue desafiado a

mediados de los años setenta por Friedrich Tenbruck. Para él una de las más importantes aportaciones de Max Weber fue detectar la importancia de la autonomía de la lógica interna de las ideas, la cual obedece a tendencias evolutivas en el avance de la dialéctica del proceso de racionalización. Weber descubrió así la manera en que el proceso de *desencantamiento* religioso genera un proceso de racionalización con profundos efectos en el proceso de modernización económica, social y política, así como en el avance de la ciencia, no solo de Occidente, sino en general de todas las culturas.[53] Pero para Schluchter la interpretación evolucionista e idealista de la obra de Weber por parte de Tenbruck tiene tres implicaciones sumamente cuestionables. La primera es sostener que Weber tenía *implícitamente* una teoría de la génesis y desarrollo del racionalismo no solo de la moderna cultura occidental, sino también de su desarrollo en todas las culturas. La perspectiva de Tenbruck delata así, según Schluchter, cómo, «a final de cuentas, él no se circunscribe ya a la racionalización occidental, sino que conecta a esta con una teoría general de la racionalización».[54] La segunda deriva de la afirmación textual de Tenbruck con respecto a que, en su sociología tardía y hacia el final de su vida, Weber reificó los tipos ideales de las ideas religiosas a los que supuestamente atribuyó una validez ontológica en cuanto «tipos reales». Y la tercera deriva de la interpretación de Tenbruck según la cual la racionalización occidental no fue tan solo dependiente de las imágenes del mundo, sino que en ese nivel fue determinada de manera intrínseca, no como resultado de concatenaciones históricas, accidentes históricos o constelación de intereses, sino de una «compulsión interna» en el plano de las

ideas. Con todos estos elementos, Schluchter acusa a Tenbruck de llegar a una posición donde atribuye, de manera ilegítima, un *evolucionismo idealista con pretensiones universales* a la obra de Weber. «Todos estos son los ingredientes para una teoría evolucionista universal, un programa *máximo* teórico evolutivo, y no un programa *mínimo*», como el que en cambio proponía Schluchter para su propia reconstrucción.[55] Eso planteó la imperiosa necesidad de reconsiderar el trasfondo filosófico y el contenido objetivo de la teoría de la racionalización de Weber, y por ello Schluchter decidió deslindar su propia posición de la de Tenbruck a partir de la siguiente enumeración de sus coincidencias y diferencias:

> Con Tenbruck comparto la opinión con respecto a que Weber formuló una teoría evolutiva. Pero no se trata de una con pretensiones histórico universales, sino que más bien se orientó al análisis de problemas históricos parciales de validez y significado universal, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico evolutivo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una teoría de la autonomía y lógica interna de las ideas. Pero no se trata de una que adopte el supuesto de la «astucia» de las ideas, sino que más bien se orienta a la problemática autónoma y lógica interna de esferas valorativas que confluyen con modos de conducción de vida, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico institucional y valorativo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una explicación para la racionalización occidental. Pero no se trata de una que considere suficiente el conocimiento de la compulsión interna de las ideas para derivar de ahí sus consecuencias, sino que más bien se

> orienta a la identificación de procesos parciales y su recíproca interrelación, para lo cual formuló un programa mínimo causal analítico. Weber identificó, sobre todo en su sociología de la religión, pero no solo aquí, un problema histórico universal para cuya elaboración eligió un punto de vista fundamentado normativamente y orientado por una construcción evolutiva típico ideal. Lo cual no representaba un modelo cerrado de etapas prospectivo y ni siquiera retrospectivo [...] Su modelo de historia societal puede reconstruirse como una alternativa a las teorías evolutivas de carácter funcionalista y lógico evolutivo, pero también como alternativa a la comparación tipológica, y en lo que sigue intentaré desarrollar tal reconstrucción.[56]

Schluchter desarrolla tal reconstrucción en cinco pasos: *1)* una identificación del problema histórico universal de Weber constituido por la peculiaridad del racionalismo occidental; *2)* una reconstrucción del trasfondo filosófico de su sociología; *3)* una reconstrucción del contenido sustantivo de su historia societal, según aparece sobre todo en su sociología de la dominación, del derecho y del análisis de la ciudad en *Economía y sociedad; 4)* la identificación del problema histórico de la Reforma protestante en la transición a la modernidad como modelo explicativo, y *5)* la discusión de las relaciones entre la historia societal, por un lado, con la tipología comparativa histórico universal y, por otro, con las teorías neoevolutivas de Luhmann y Habermas. La tesis de Schluchter es que la historia societal se encuentra localizada en un punto intermedio entre la tipología comparativa histórico-

universal y las teorías neoevolutivas de nueva procedencia, como las de Luhmann y Habermas.[57]

De este modo, el primer paso de la investigación, referido a identificar el problema histórico universal fundamental para la obra de Weber, se resuelve señalando que la preocupación inicial por el capitalismo se incorporó más tarde al problema mucho más amplio del significado de la especificidad del racionalismo occidental.[58] Es cierto que en su sociología tardía Weber reconoció que el problema de la racionalidad y sus derivados es más complejo que el de la interpretación del significado de la peculiaridad del racionalismo occidental, pero, según Schluchter, solamente a partir de este último caso es posible entender las otras formas y variantes de racionalidad y racionalismo. Por ello, si bien la teoría de la racionalidad en Weber no admite ni puede admitir una teoría por etapas de desarrollo de alcances universales, tampoco puede reducirse, según Schluchter, a una mera tipología comparativa, sino que más bien constituye una concepción que necesariamente presenta rasgos «histórico evolutivos» sin los cuales no puede concebirse ni explicarse el peculiar proceso de racionalización occidental.[59] No obstante, para Weber tal explicación no podía ser ni unidireccional ni cerrada ni teleológica, sino plural y abierta, aun cuando obedeciera a ciertas líneas generales de dirección evolutiva. Por ello Weber sí trabajó, según Schluchter, sobre la base de un programa teórico evolutivo «mínimo» o limitado.[60] «En este sentido la sociología de Weber no ofrece ni una historia universal estructural comparativa ni una teoría universal de la evolución, sino más bien una historia societal de Occidente.»[61]

Después de «reconstruir» detalladamente[62] el contenido sustantivo de esa historia societal, según aparece en la sociología de la dominación y del derecho de *Economía y sociedad*, se llega a la conclusión de la importancia de resaltar sus análisis organizativos e institucionales como complemento indispensable a sus aportaciones en el ámbito de la sociología de la religión, pero sin perder de vista por ello que el problema fundamental para Weber es dar cuenta de la especificidad del moderno racionalismo occidental. Schluchter afirma, en consecuencia, que su esfuerzo ha estado dirigido a reconstruir el fundamento teórico con el que «en el fondo» trabajó Weber o tenía que haber trabajado, a fin de realizar el proyecto de investigación anunciado en la «Introducción general» de 1920 a sus *Ensayos de sociología de la religión,* es decir, «comprender las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes».[63] En ese planteamiento general Weber operaba «implícitamente» con un marco teórico evolutivo limitado. «De ahí surge la pregunta crucial sobre cómo ese moderno racionalismo occidental, que es un racionalismo de *dominio del mundo*, pudo surgir en el ámbito del nivel de desarrollo cultural más avanzado y a su vez transformarlo y, sobre todo, por qué solo pudo acontecer esto en Occidente.»[64] Schluchter lleva al extremo su reconstrucción teórica y afirma, al intentar resolver esta cuestión *histórica:* «Weber usó un marco sociológico de referencia, que es el que yo he hecho aquí explícito», y añade que tal marco por sí solo todavía resulta insuficiente para explicar plenamente el surgimiento del racionalismo occidental moderno, en cuanto racionalismo de dominio del mundo, porque es necesario acu-

dir a la explicación causal a fin de determinar el peso específico que tuvo la Reforma protestante como factor decisivo en la transición hacia la modernidad.

El último capítulo del libro de Schluchter se intitula, en consecuencia, «El problema explicativo histórico: el papel de la Reforma protestante en la transición a la modernidad».[65] En la reconstrucción realizada por Schluchter, la tesis weberiana sobre el protestantismo cumple la importante función de servir como *modelo explicativo* para entender la *transición histórica* a la modernidad dentro de un programa de investigación previamente definido como *teórico evolutivo limitado*, lo cual implica que se incrusta en una secuencia de *etapas* previas y subsecuentes. La tesis sobre el protestantismo cumplió así la función de un modelo explicativo, inicialmente muy delimitado y acotado, que buscaba establecer una *relación causal* parcial, la cual debía ser complementada posteriormente con otros estudios. Por otro lado, la ética económica capitalista no puede ser considerada resultado de un solo factor, pues en principio es resultado de la conjunción de muchos. No debe verse como producto de un proceso unilineal, sino que en principio debe concebirse como resultado de un desarrollo multidimensional. Más aún, las líneas de los diversos procesos de desarrollo no siguen un trayecto paralelo y directo: en principio, siguen un desarrollo desigual, debido a la intromisión en muchos de ellos de la paradoja de las consecuencias no buscadas.[66]

Tan consciente era Weber del carácter parcial, acotado y relativamente incompleto de su tesis sobre el protestantismo, que al final del segundo ensayo elaboró un programa de investigación para completarlo. Es evidente que tenía proyec-

tado hacia el final de su vida analizar la historia de la ética occidental, más allá de la ética protestante y el antiguo judaísmo. Ambos fueron identificados por él como «puntos de gozne de todo el desarrollo cultural de Occidente». Más aún, según Schluchter, «ambos fungieron como guardagujas que cambiaron la dirección de los rieles por los que ya venía impulsada la dinámica de los intereses de la acción; [de modo que] el antiguo judaísmo fue el guardagujas sobre todo para el racionalismo occidental, y el protestantismo ascético lo fue sobre todo para el *moderno* racionalismo occidental».[67] En suma, «Weber vio desde el principio en la Reforma un factor causal plenamente significativo para la explicación histórica de la transición a la modernidad», pero necesitaba conectar ese factor con el del surgimiento de la burguesía y para ello emprendió la investigación sobre las «formas de ciudad», a fin de encontrar en la historia de la ciudad occidental el ámbito de surgimiento y configuración de la burguesía occidental a finales de la Edad Media.[68]

Una vez descrita la especificidad del racionalismo occidental de *dominio del mundo* frente al de otras culturas,[69] Schluchter extiende el mismo tipo de análisis al ámbito *intracultural*, es decir, al de la comparación del racionalismo propio del ascetismo intramundano del calvinismo con el de otras expresiones cristianas occidentales, como el catolicismo.[70] Para tal reconstrucción, Schluchter se apoya en el teólogo historicista Ernst Troeltsch, quien distinguió antes que Weber la iglesia de la secta, en función de que la primera universaliza la idea de la gracia y la trata objetivamente, mientras que la secta la particulariza y la trata subjetivamente. La iglesia imparte objetivamente la gracia a todos mediante los sacra-

mentos, mientras que la secta asigna la gracia a la búsqueda de la santificación personal a unos pocos. En términos típico ideales, la Iglesia medieval es una institución que universaliza la gracia. Su dominio sobre los creyentes reside en que los sacerdotes tienen las llaves y la autoridad para administrar los sacramentos. La Iglesia católica alcanza y detenta así «el monopolio de la violencia psíquica legítima» sobre sus fieles por medio de la administración de los sacramentos.[71] Más aún, como por medio de los sacramentos administrados por los sacerdotes se perpetúa el milagro de la Eucaristía, Weber clasificó por ello al sacerdote católico como una especie de mago,[72] para horror de posteriores lectores católicos. La Reforma fue así un ataque directo al meollo del «jardín encantado» de la Iglesia católica, en cuanto institución carismática para la administración de los sacramentos y en razón de los criterios de salvación. Por un lado, retomó la idea de la dedicación a la vida virtuosa de los monjes y, por otro, rechazó la creencia en los sacramentos. El protestantismo ascético exigía de los laicos lo que el catolicismo, a lo más, esperaba del monje, y mucho menos del sacerdote.[73] Solo en el calvinismo y en el baptismo se devalúa totalmente la gracia sacramental en favor de una actitud espiritual y de santificación personal, de tal modo que mediante esta transformación el protestantismo ascético llevó el *desencantamiento del mundo* hasta sus últimas consecuencias y su culminación.[74] El protestantismo combina las cinco características fundamentales que permiten generar la motivación requerida para el racionalismo de dominio del mundo: teocentrismo, ascetismo, acción intramundana, santificación personal y virtuosismo. Comparada con la cultura religiosa católica, el protestantismo ascético

intensifica así el control religioso y la regulación de la vida. Lo único que cuenta es el mandato divino y el mundo tiene que ajustarse a él, pues es un simple medio instrumental para un fin religioso. «Eso es lo que significa el *desencantamiento del mundo* cuando Weber se refiere a él: frente al mandato divino, el mundo pierde todo valor intrínseco, y así se convierte en materia para que los virtuosos ejecuten sobre ella la voluntad divina.»[75]

Y como ya no interpreta las relaciones humanas en términos de piedad filial, la ética protestante genera una motivación para la despersonalización objetivada, primero religiosa y, después, de las relaciones humanas no religiosas. Así se lanza contra las configuraciones de los ordenamientos tradicional-patrimoniales y favorece la tendencia a la formalización del derecho, la burocratización de la política y la sociedad de mercado.[76] Después de plantear la multiplicidad y pluralidad de factores que contribuyeron a gestar la transición histórica a la modernidad dentro del programa explicativo de causalidad limitada, Schluchter procede a comparar el peso específico que tuvo en esa transición el ascetismo intramundano del protestantismo en relación con otros factores, especialmente de carácter institucional. Su evaluación concluye con un sombrío diagnóstico cultural enmarcado en la tesis del *desencantamiento del mundo*:

> El protestantismo ascético es, así, tan solo un factor en una constelación de factores. Solo sobre la base de esta constelación alcanzó significado cultural el dominio del mundo religiosamente motivado por ese factor. La formalización del derecho, la burocratización de la política y la socialización de la economía de mercado tienen

una importancia equivalente a la del desencantamiento religioso del mundo. Todos ellos son procesos parciales de gran importancia causal. Frente al ascetismo protestante tienen su propio ámbito de influencia y, como él, tienen su propia autonomía y dinámica internas. Solo mediante su combinación pudieron generar, de manera no intencionada, la gran transformación. Y así contribuyeron a dar vida a una forma cultural que hoy se sostiene sobre sus propios pies. Esa cultura vocacional occidental moderna aún puede reconocerse en las formas mecanizadas y petrificadas de la actual cultura autónoma del capitalismo a la cual dio nacimiento. Su alma original aún anda en pena por la profana y secularizada relación de dominio y control del mundo, con su despersonalización objetivada y su falta de hermandad.[77]

Con este diagnóstico del significado de la tragedia cultural de la modernidad concluye Schluchter en su libro de 1979 la «reconstrucción» teórica de la obra de Weber. Tal reconstrucción no pretende ser una fiel reproducción exegética de lo dicho por Weber ni busca tampoco seguirlo en todas sus conclusiones, pues, afirma Schluchter: «he seguido la manera de Weber de plantear los problemas, pero no siempre sus soluciones; he ido más allá de él con ayuda de orientaciones teóricas posteriores, especialmente de algunas aproximaciones contemporáneas neoevolucionistas a la sociología. De este modo quise mejorar la propia posición teórica de Weber, pero no trascenderla».[78] Tal reconstrucción es consciente del perspectivismo derivado de la «relación valorativa» que lo acompaña y de la que emana, pero por lo mismo «ofrece un criterio direccional para una construcción evolutiva típico

ideal»[79] y, sobre todo, debe abandonar, en una línea lúcidamente apuntada por Georg Simmel, cualquier pretensión, expresa o implícita, de llegar a alcanzar una supuesta concepción «total» de la historia:

> [...] esta es la razón —decía Simmel— por la cual solo hay historias, pero no Historia en cuanto tal. Lo que a menudo llamamos historia general o universal no es, en el mejor de los casos, sino una aplicación simultánea de una variedad de diversos puntos de vista, pues siempre será ese un tipo de historia que pone de relieve aquellos aspectos de un suceso que resultan los más significativos desde nuestra sentida perspectiva valorativa, dentro de la cual siempre representamos la importancia de los acontecimientos.[80]

LA AUTOCRÍTICA DE 1998 A LA RECONSTRUCCIÓN EVOLUTIVA DEL LIBRO DE 979

La perspectiva historicista apuntada por Simmel, sin embargo, no fue la que orientó la «reconstrucción» teórica de Schluchter, según lo reconocería él mismo 20 años después en el prólogo a una nueva edición de su libro. En efecto, la reconstrucción de Schluchter padecía de demasiados sesgos evolucionistas, sistémico-funcionalistas, causalistas y hasta eurocéntricos, al concentrarse específicamente en el tipo de *racionalismo occidental de dominio del mundo* como emblemático de la modernidad, sin apreciar en sus justas dimensiones el historicismo pluralista de Weber, el cual lo llevó a reconocer una pluralidad de formas de racionalismo en muchas otras culturas, sin pronunciarse, en términos absolutos, por la superioridad de cualquiera de ellos sobre los demás. En el prólogo a una nueva edición alemana de su libro, de

1998, Schluchter explica las razones por las cuales lo publicaba con un nuevo título, del cual desaparece sintomáticamente la palabra *Entwicklung* («desarrollo evolutivo»), con la clara intención de deslindarse de los «excesos teórico evolutivos» de la primera versión, para quedar con un título muy parecido al de su traducción al inglés: *El surgimiento del racionalismo moderno. Un análisis de la historia desarrollista de Occidente de Max Weber*.[81]

Schluchter aprovecha así al máximo las 32 páginas de su nuevo prólogo para deslindarse, mediante una honesta e inteligente autocrítica, de muchas de las limitaciones de su versión original, donde mucho de lo que aparecía en 1979 como central (entre otras cosas, la polémica Habermas-Luhmann) le parecía 20 años después «francamente periférico». La relación con Tenbruck también le parecía a Schluchter «superada» en 1998, en virtud de que para entonces había avanzado mucho el conocimiento del orden cronológico de las obras de Weber, como consecuencia del trabajo editorial en la *Gesamtausgabe*. Schluchter consideraba por ello que ya no tenía sentido discutir si la sociología de la religión era más importante que *Economía y sociedad* o viceversa. Muchos datos de la correspondencia de Weber a su editor permitían interpretarla ahora como el proyecto de una obra complementaria, pero del mismo rango de importancia, a los tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión. Lo cual confirmaba lo correcto de la intuición sobre la relación entre ambas obras que Schluchter había tenido desde 1978. Más aún, si bien es cierto que *Economía y sociedad* no es el título con el que Weber hubiera pensado publicar un trabajo suyo, todo indica que a principios de 1920 tuvo la clara in-

tención de modificar el título original de «La economía y los ordenamientos y poderes sociales», pero no por el de *Economía y sociedad*, sino por el de *Soziologie,* pues el ayudante de investigación de Schluchter, Manfred Schön, descubrió en 1995 un anuncio editorial de inicios de 1920 de la editorial Mohr de Tubinga, donde la colaboración de Weber a la enciclopedia del *Grundriß der Sozialökonomik* se anunciaba precisamente con el título, a secas, de *Soziologie.*[82]

De cualquier modo, en 1998 Schluchter no solo consideraba superadas las deudas y diferencias que había tenido con Tenbruck, sino que también veía ya como obsoletas sus referencias a la «historia societal», término que había tomado del influyente historiador alemán Hans-Ulrich Wehler, así como muchos otros tomados de Luhmann y Habermas y que ahora se veían como «confusos», cuando 20 años antes parecían «brillantes».[83] Lo mismo podía decirse de la identificación que la primera versión del libro de Schluchter tuvo con la obra de Parsons, tanto por su terminología como por la clasificación en cuatro de las tablas cruzadas que seguían el parsoniano modelo AGIL y, sobre todo, su perspectiva evolucionista para interpretar la obra de Weber. Todo esto parecía avergonzar a Schluchter 20 años después, a juzgar por la manera en que se deslinda de Parsons, incluso sonriendo ante los excesos en los que había caído el senil profesor de Harvard en sus últimos libros, cuando llevó su afamado modelo de división de todo en cuatro a la trinidad cristiana y, como le faltaba un cuarto elemento para completar el cuadro y María le parecía una desviación demasiado católica, decidió colocar a los antiguos profetas de Israel al lado del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, a fin de «completar» su modelo

AGIL.[84] Por ello, Schluchter traza su raya y prácticamente ofrece una disculpa por haber caído en la moda de Parsons en su reconstrucción teórica de la obra de Weber de 20 años atrás, aun cuando considera que la clasificación en cuatro, mediante tablas cruzadas, todavía es un buen recurso expositivo, siempre y cuando no quede asociado con Parsons.[85]

Schluchter también ofrece otra disculpa por no haber visto en ese entonces todas las potencialidades de la rica perspectiva plural e historicista que Weber siempre tuvo frente a diferentes culturas y formas de racionalidad, entre otras cosas por su pertenencia a la misma corriente de historicismo pluralista representada por su «camarada en armas» Ernst Troeltsch.[86] En todo caso, Schluchter consideró que —después de haber organizado, durante la década de los ochenta seis seminarios internacionales en Heidelberg, de los cuales surgieron seis espléndidas compilaciones[87] sobre la perspectiva cultural comparada de Weber con respecto al antiguo judaísmo, confucianismo y taoísmo, budismo e hinduismo, el Islam y su visión del cristianismo antiguo y medieval— ya no era posible defender el punto de vista según el cual la preocupación central de Weber se restringía a la modalidad del racionalismo occidental. Schluchter reconoce haber avanzado mucho durante 20 años en su conocimiento de la complejidad de la rica perspectiva historicista y culturalista de Weber, conforme califica su propia «reconstrucción» de 1979 como todavía parcial e insuficiente, entre otras cosas, porque debe verse como un «inicio» que, con el tiempo, se enriqueció, complementó y mejoró.[88]

Pero quizá la autocrítica de mayor significado es la que tiene que ver con la cuestión del «desarrollo evolutivo» co-

mo criterio central para «reconstruir» la obra de Weber. Esto llevó a Schluchter a criticar las deficiencias del «programa mínimo teórico evolutivo» como recurso interpretativo para entender la obra de Weber y a intentar describir de nueva cuenta el punto intermedio que originalmente se proponía plantear como alternativa tanto al evolucionismo universalista como a la tipología historicista comparativa. En efecto, nos dice Schluchter:

> En ese libro caractericé el proyecto de Weber entre otras cosas por su «programa mínimo teórico evolutivo». Esa era una formulación un tanto desvalida en mi intento por encontrar una vía entre la teoría evolutiva y la historia universal tipológica comparativa. Por ello caractericé entonces a esta «tercera vía» como una aportación histórico-evolutiva, aunque haya quedado muy mal determinado su estatus metodológico. Por eso describo a continuación una vez más el punto de partida, y doy mayor precisión a esta «tercera vía»…
>
> Se pueden distinguir dos tipos básicos de teorías evolutivas: las que proponen lo forzoso y las que plantean lo accidental. En el primer caso, los pasos evolutivos son necesarios y los accidentes contingentes; en el segundo caso, los pasos evolutivos son resultado de accidentes. Se puede pensar en Hegel y Darwin como respectivos representantes de estos dos tipos básicos de teoría […] Las teorías evolutivas de la discusión contemporánea son variantes de estos dos grandes tipos básicos. Proponen o la necesidad o el accidente, pero lo explican por determinados pasos evolutivos en forma de progreso. En esa medida lo representan como un modelo por etapas.[89]

El problema de los modelos por etapas, como ocurre en el modelo de crecimiento cognitivo de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, es que acaban por plantear el fin del desarrollo en términos normativos, y si bien esto no genera mayor problema cuando se trata de etapas de crecimiento dentro de un mismo individuo, donde pueden verse, por ejemplo, las ventajas cognitivas de un adulto frente a las del niño, en otros casos se presta a grandes cuestionamientos ideológicos, pues ¿acaso la pretensión de validez universal no es sospechosa de ser un propósito imperialista de una determinada cultura, digamos la occidental, o de un determinado género, digamos el masculino? Hay por ello una oposición de principio a los modelos explicativos de desarrollo histórico o cultural basados en el esquema de etapas.[90] Para la perspectiva historicista, en cambio, la realidad histórica es un encadenamiento de circunstancias siempre variables, múltiples y llenas de alternativas. Tal argumentación es la de la historia universal tipológica comparativa, la cual tiene la enorme ventaja de poder dar cuenta de la enorme riqueza de formas y formaciones culturales e históricas, pero tiene la enorme desventaja de caer en el relativismo extremo y, en última instancia, la imposibilidad de hacer comparaciones. ¿Es posible encontrar una mediación o un punto intermedio entre el *universalismo* de los modelos por etapas y el *relativismo* del modelo comparativo? O, puesto de otra manera, ¿es posible combinar entre sí modelos por etapas y modelos de alternativas?[91]

Para Weber y los historicistas alemanes la cuestión esencial era la de encontrar un criterio que pudiera separar lo normativo, por un lado, de un modelo de etapas, por el otro, y Weber encontró la respuesta mediante las construcciones

típico ideales de los procesos de desarrollo. Pese a todas sus reservas antievolucionistas, Weber fue capaz de concebir modelos relativos de avance por etapas a fin de proporcionar una explicación no universalizable de los procesos limitados y parciales de desarrollo. Las preguntas teológicas de Troeltsch en el mismo sentido, desde 1902, proporcionaron a Weber el punto de partida para su propia solución, pero la ventaja del sociólogo Weber frente al teólogo Troeltsch es que el primero podía soportar mucho mejor los riesgos de desembocar en una posición pluralista y sin absolutos.[92] De Rickert tomó Weber también la idea de describir y explicar fenómenos histórico-evolutivos mediante puntos de vista referidos a valores, los cuales pueden ser teleológicos, solo que el estatus del punto histórico valorativo no es práctico normativo, sino teórico heurístico. De este modo, las construcciones histórico-evolutivas no implican así ninguna centralidad normativa, pero sí una centralidad heurística a partir del punto en que el observador se encuentre ubicado («tratar los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo», etc.). Las construcciones histórico-evolutivas se apoyan así en la diferencia entre significado y validez *(Bedeutung und Geltung),* los cuales se encuentran relacionados entre sí, pero de tal modo que el significado universal no implica la validez universal.[93] Inmediatamente después de estas lúcidas reflexiones, Schluchter procede a resumir la autocrítica más valiosa y sustantiva a su libro de 1979 mediante la siguiente propuesta considerablemente reforzada, pero también mucho menos evolucionista, de la versión presentada originalmente:

> Resumamos: no etapas *o* alternativas, sino etapas *con* alternativas constituye la respuesta a la pregunta sobre qué es lo que puede colocarse en lugar de una teoría evolucionista, pero también de una historia universal tipológica comparativa en el sentido señalado más arriba; etapas *con* alternativas porque, según lo planteaba ya la argumentación de Troeltsch, *ninguna* alternativa puede realizar en términos *absolutos* la *posibilidad* de una etapa. La etapa designa la unidad, las alternativas designan lo múltiple. En la comparación se hace cognoscible el ámbito de posibilidad de una etapa, y así siempre se presupone la etapa como un común denominador. Lo cual implica, sin embargo, que la estructura y el contenido ya no pueden separarse completamente, como en Piaget y Kohlberg. Las etapas con las que trabaja una investigación histórico-evolutiva no son, pues, duras, sino blandas. La unidad ya no puede simplemente subsumir lo múltiple, pero tampoco lo múltiple puede subsumir la unidad. Ambas se presuponen entre sí y se promueven recíprocamente. Lo cual permite ubicar esta solución en cercanía tanto del principio de la necesidad como del principio de la contingencia, es decir, como una segunda variante para seguir una teoría por etapas. Lo alcanzado en el nuevo nivel evolutivo es así producto del accidente.[94]

¿Cómo puede hacerse operativo en concreto este nuevo resultado teórico en el ámbito de la «reconstrucción» que para Weber tenía específicamente el significado del racionalismo occidental y que constituía el meollo de la primera versión del libro de Schluchter? La variante interpretativa,

regida por el resultado teórico alcanzado, es sintetizada en 1998 en la siguiente autocrítica de Schluchter, en una versión pluralista y mucho menos centrada en la especificidad de Occidente, lo cual ciertamente le hace mayor justicia a la aportación original de Weber:

> El racionalismo moderno, que fue preparado en Occidente por la revolución cultural del Renacimiento y la Reforma, la revolución institucional en la combinación papal, feudal y urbana, y la revolución científica, desde el principio fue realizado mediante alternativas. Lo cual vale no solo para Europa, sino sobre todo para Europa en relación con América. Norteamérica, pero también las demás Américas, no fueron desde un principio simples extensiones de Europa. Tenían el racionalismo moderno, pero en términos más amplios, desde un inicio el proyecto de la modernidad se transformó, y así también se pluralizó. La modernidad desde un inicio no fue una experiencia reflexiva interna; también fue múltiple. Al igual que las religiones culturales, cristalizó en formas siempre nuevas.[95]

VENTAJA DE LA RECONSTRUCCIÓN DE SCHLUCHTER SOBRE LAS DE PARSONS Y HABERMAS

Lo valioso de la propuesta de la reconstrucción de la obra de Max Weber dentro del programa de investigación de Schluchter, en comparación con otras célebres reconstrucciones de teoría sociológica desarrolladas en el pasado, como las de Parsons o Habermas, reside en el gran respeto y esmerado rigor con el que se recuperan las aportaciones originales de Weber. Schluchter recurrió a un programa «mínimo evolutivo» para exponer mejor el programa de investigación de

Weber, así como para aprovecharlo para sus propios objetivos teóricos, pero lo hizo consciente de que en Weber tales modelos evolutivos y de desarrollo valen únicamente como instrumentos heurísticos construidos como tipos ideales que no deben confundirse con el acontecer real. A diferencia de Parsons, quien reconstruyó la historia de la teoría sociológica para presentar a los clásicos pertinentes como sus «precursores» dentro de un enfoque sistémico estructural,[96] o de Habermas, quien acabó por reducir arbitrariamente la compleja noción de racionalidad de Weber a su componente instrumental, a fin de poder criticar más cómodamente su supuesta limitación dentro del pretendido marco más amplio de la teoría de la acción comunicativa, adjudicándole además falsamente un giro sistémico a su teoría de la acción social,[97] el programa de investigación de Schluchter no interpreta al de Weber de manera reduccionista, ni le imputa características ajenas a su conceptualización de la acción social o al fundamento teórico de su sociología comprensiva. Schluchter no subsume la teoría de la acción social de Weber en el giro sistémico ni en el lingüístico ni en el constructivismo radical, sino que respeta los términos del fundamento teórico y metodológico de la relación entre acción, orden y cultura del programa de investigación estructural individualista de la sociología comprensiva de Max Weber.[98] Y eso lo puede realizar en buena medida porque Schluchter conoce mejor las fuentes de primera mano, incluidos manuscritos y correspondencia inédita, así como las características de las ediciones críticas de la *Gesamtausgabe*, que las que pudieron conocer Parsons, Habermas o Luhmann. En este sentido, Schluchter interpreta mejor las aportaciones de Weber que esos

otros teóricos, no solo por conocer mejor sus obras y la historia de su gestación, sino también porque no pretende alterarlas o modificarlas por algún sesgo teórico con la finalidad de que «encajen» o se acomoden mejor a un enfoque teórico ajeno al que concibió el propio Max Weber. Los seis estudios que integran los capítulos del libro *El desencantamiento del mundo* se ofrecen como una muestra de ese ambicioso y más amplio programa reconstructivo de los fundamentos de la historia de la teoría sociológica, con un propósito sistemático, donde, en el caso específico de las aportaciones originales de Max Weber, se respeta pulcramente el horizonte de interpretación hermenéutica, sin imponerle esquemas ajenos, lo cual podrá constatar ahora directamente también el lector de habla hispana.

REFERENCIAS

Albert, Gert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber],* Tubinga, Mohr, 2003.

Albert, Gert, A. Bienfait, S. Sigmund y C. Wendt, «Das Weber-Paradigma. Eine Einleitung», en G. Albert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber],* Tubinga, Mohr, 2003.

Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico,* trad. Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2004.

Cohen, Ira J., «Introduction to the Transaction Edition», en Max Weber, *General Economic History,* trad. Frank H. Knight, New Brunswick, Transaction Books, 1981.

Giddens, Anthony, *El capitalismo y la moderna teoría social*, trad. Aurelio Boix Duch, Barcelona, Labor, 1994.

Gil Villegas, Francisco, «Introducción del editor», en Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª ed., México, FCE, 2014.

——— «La edición crítico-integral de las obras completas de Max Weber en la República Federal Alemana», *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 4 (10) (enero-abril de 1986).

Gil Villegas, Francisco, *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a* La ética protestante y el espíritu del capitalismo *(1905-2012),* México, El Colegio de México/FCE, 2013.

———, «Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas», *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, XXIII (67) (enero-abril de 2005), pp. 3-41.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1999.

Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, trad. Luis Tobío, México, FCE, 1942.

Lepsius, M. Rainer, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990.

Parsons, Talcott, *Action Theory and the Human Condition,* Glencoe, The Free Press, 1978.

———, *La estructura de la acción social*, 2 vols., trads. Juan José Caballero y José Castillo, Madrid, Guadarrama, 1968.

Roth, Guenther, «Heidelberger kosmopolitische Soziologie», en Gert Albert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber]*, Tubinga, Mohr, 2003.

Schluchter, Wolfgang, *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, trad. Lía E. Cavadas, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

———, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Fráncfort, Suhrkamp, 1998.

———, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1979.

———, «Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von "Ethik" und "Welt" bei Max Weber», *Zeitschrift für Soziologie*, 5 (1976), pp. 256-284.

———, *Entscheidung für den sozialen Rechsstaat. Hermann Heller und die Staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik [Decisión por el Estado de derecho social. Hermann Heller y la discusión teórico estatal en la*

República de Weimar], Colonia-Berlín, Kiepenheuer & Witsch, 1968.

Schluchter, Wolfgang, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht* [*Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático],* 2ª ed., Tubinga, Mohr, 2015.

———, «Handlung, Ordnung und Kultur. Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramms», en Gert Albert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, pp. 42-74 *[El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber].* Tubinga, Mohr, 2003.

———, «"Kopf" oder "Doppelkopf"- das ist hier die Frage. Replik auf Hiroshi Orihara», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 51 (1999), pp. 724-743.

———, *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1985.

———, *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1987.

———, *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988.

———, *Max Weber Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1981.

———, *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1984.

———, *Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik,* Fráncfort, Suh-

rkamp, 1983.

———, «Politeísmo de valores. Reflexiones a partir de Max Weber», trad. Pedro Piedras Monroy, en A. Morcillo y E. Weisz (eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción,* México, FCE, 2016, pp. 95-122.

———, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, pp. 597-634 *[Estudios sobre la sociología de la religión y la sociología de la dominación de Max Weber],* vol. 2, Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

———, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, trad. e intr. Guenther Roth, Berkeley, University of California Press, 1981.

Schluchter, W., «Wertfreiheit und Verantswortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber», en *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber* [Neutralidad valorativa y ética de la responsabilidad. Sobre la relación entre ciencia y política en Max Weber, en *Racionalismo de dominio del mundo. Estudios sobre Max Weber*], Fráncfort, Suhrkamp, 1980.

———, «*Wirtschaft und Gesellschaft*- Das Ende eines Mythos», en Johannes Weiß (comp.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1989.

Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión,* vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983.

———, *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echevarría *et. al.*, 3ª edición crítica revisada y anotada por Francisco Gil Villegas, México, FCE, 2014.

———, «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» [1913], trad. F. Gil Villegas, en *Economía y sociedad*, 3ª ed., México, FCE, 2014, pp. 433-469.

———, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. crítica, F. Gil Villegas (ed.), México, FCE, 2011.

———, *Historia económica general*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1942.

Weisz, Eduardo, *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

[*] El Colegio de México.

[1] Para una descripción en español del importante papel desempeñado por Schluchter en el diseño y la realización del ambicioso plan de publicación de la *Gesamtausgabe*, especialmente en lo referente a la manera de editar *Economía y sociedad*, véase «Introducción del editor» a Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª ed., a cargo de Francisco Gil Villegas (México, FCE, 2014), pp. 29-68. Véase también Francisco Gil Villegas, «La edición crítico-integral de las obras completas de Max Weber en la República Federal Alemana», *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 4 (10) (enero-abril de 1986), pp. 161-167.

[2] Véase Gert Albert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber]* (Tubinga, Mohr, 2003).

[3] Véase, sobre todo, Wolfgang Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht [Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático]*, 2ª ed. (Tubinga, Mohr, 2015). Sobre la importancia de la relación entre acción, orden y cultura, específicamente para el caso de Weber, *cfr.* W. Schluchter, *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, trad. Lía E. Cavadas (Buenos Aires, Prometeo, 2008).

[4] *Cfr.* Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, trad. Carmen García Trevijano (Madrid, Tecnos, 2004); Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, 2 vols., trads. Juan José Caballero y José Castillo (Madrid, Guadarrama, 1968); Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, trad. Aurelio Boix Duch (Barcelona, Labor, 1994), y Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 1999).

[5] Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie*, *op. cit.*, pp. 619-632.

[6] Wolfgang Schluchter, *Entscheidung für den sozialen Rechsstaat. Hermann Heller und die Staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik [Decisión por el Estado de derecho social. Hermann Heller y la discusión teórico estatal en la República de Weimar]* (Colonia-Berlín, Kiepenheuer & Witsch, 1968). Véase también Hermann Heller, *Teoría del Estado*, trad. Luis Tobío (México, FCE, 1942).

[7] Wolfgang Schluchter, «Wertfreiheit und Verantswortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber», en *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber* [Neutralidad valorativa y ética de la responsabilidad. Sobre la relación entre ciencia y política en Max Weber, en *Racionalismo de dominio del mundo. Estudios sobre Max Weber*] (Fráncfort, Suhrkamp, 1980), p. 72.

[8] *Infra*, cap. V, p. 217.

[9] *Infra*, p. 207, nota 39.

[10] Véase Max Weber, «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» [1913], en *Economía y sociedad,* trad. y ed. a cargo de Francisco Gil Villegas, pp. 438-439 y nota del editor núm. 3. A lo largo del capítulo VI, así como en otros de sus muy diversos artículos, Schluchter se refiere de manera abreviada a este texto fundamental como el *Kategorienaufsatz,* traducido siempre aquí como el «Ensayo sobre las categorías». Cuando se refiere al texto posterior de los «Conceptos sociológicos fundamentales», este aparece en la edición mencionada de *Economía y sociedad* en las páginas 127-187. De esta manera, los lectores de habla hispana pueden consultar ahora las páginas señaladas por Schluchter para esas dos obras distintas en una misma edición. Lo cual, como se menciona más adelante, proviene de una sugerencia de edición que me hizo el propio Schluchter para llevar a cabo la tercera edición de *Economía y sociedad* en el FCE.

[11] *Cfr.* Wolfgang Schluchter, *«Wirtschaft und Gesellschaft*-Das Ende eines Mythos*»,* en Johannes Weiß (comp.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung* (Fráncfort, Suhrkamp, 1989), pp. 86-87. Este texto fue entregado como reporte al comité editorial de la *Gesamtausgabe* desde 1986 y publicado en traducciones italiana y japonesa antes de publicarse en alemán. Posteriormente fue reproducido como el último de los capítulos de W. Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religion- und Herrschaftssoziologie [Religión y modo de conducción de vida. Estudios sobre la sociología de la religión y la sociología de la dominación de Max Weber],* vol. 2 (Fráncfort, Suhrkamp, 1991), pp. 597-634.

[12] Véase la descripción pormenorizada de la propuesta de Orihara y de su airada respuesta a los editores alemanes en Francisco Gil Villegas, «Introducción del editor» a Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.,* pp. 56-63.

[13] Wolfgang Schluchter, «"Kopf" oder "Doppelkopf"- das ist hier die Frage. Replik auf Hiroshi Orihara», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 51 (1999), pp. 724-743.

[14] Schluchter, «"Kopf" oder "Doppelkopf"», p. 742.

[15] Schluchter, «"Kopf" oder "Doppelkopf"», p. 743. Para más detalles de esta polémica, no solo editorial, sino también conceptual, véase F. Gil Villegas, «Introducción del editor» a Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, pp. 39-68.

[16] *Infra*, cap. IV, p. 166, nota 34.

[17] *EyS*, pp. 188-333.

[18] Véase Max Weber, *Historia económica general*, trad. Manuel Sánchez Sarto (México, FCE, 1942), pp. 7-26.

[19] Véase Ira J. Cohen, «Introduction to the Transaction Edition», en Max Weber, *General Economic History*, trad. Frank H. Knight (New Brunswick, Transaction Books, 1981), pp. LXXVII y LXXXII.

[20] *Infra*, cap. I, pp. 85-86.

[21] M. Rainer Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen* (Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990), pp. 31-43. Para una reseña en español de estas y muchas otras aportaciones de Lepsius, sobre todo a la sociología política, véase Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años* (México, El Colegio de México/FCE, 2013), pp. 762-765, 936-939 y 1154-1158.

[22] Véanse las ediciones preparadas por Wolfgang Schluchter para la editorial Suhrkamp, en Fráncfort: *Max Weber Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik* (1981); *Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik* (1983); *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik* (1984); *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik* (1985); *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik* (1987); *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik* (1988).

[23] Guenther Roth, «Heidelberger kosmopolitische Soziologie», en Albert *et al., Das Weber-Paradigma*, *op. cit.,* pp. 23-31. Este volumen recogió las ponencias presentadas en un coloquio de abril de 2003 en Heidelberg. El volumen está dedicado por los compiladores a sus maestros Mario Rainer Lepsius y Wolfgang Schluchter.

[24] G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund y C. Wendt, «Das Weber-Paradigma. Eine Einleitung», en Albert *et al., Das Weber-Paradigma*, *op. cit.,* pp. 1-2.

[25] Véase Wolfgang Schluchter, «Handlung, Ordnung und Kultur. Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramms», en Albert *et al., Das Weber-Paradigma*, *op. cit.,* pp. 42-74. Este artículo anuncia programas de investigación desarrollados posteriormente en Schluchter, *Acción, orden y cultura,* y *Grundlegungen der Soziologie, op. cit.,* pp. 197-321 y 619-631, respectivamente. Para una reseña en español de las ponencias presentadas en el coloquio de *Das Weber-Paradigma*, véase Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica, op. cit.,* pp. 154-158.

[26] Véase Wolfgang Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von "Ethik" und "Welt" bei Max Weber», *Zeitschrift für Soziologie*, 5 (1976), pp. 256-284, reeditado en Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, *op. cit.,* pp. 9-40; citaremos aquí esta última versión.

[27] Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, *op. cit.,* p. 10.

[28] *Ibid.,* p. 11.

[29] *Ibid.,* pp. 12-13.

[30] *Ibid.,* p. 13.

[31] *Ibid.,* p. 14.

[32] *Idem.*

[33] *Ibid.,* pp. 14-15.

[34] *Ibid.,* p. 220, nota 32.

[35] Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña (Madrid, Taurus, 1983), pp. 193-222 y 437-466.

[36] Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung…», *op. cit.,* pp. 20-21.

[37] *Ibid.,* p. 22. Véase también el capítulo VI del libro de Eduardo Weisz, *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber* (Buenos Aires, Prometeo, 2011), pp. 227-266, donde, a partir de Schluchter, se realiza un creativo análisis de la tesis weberiana del desencantamiento en una doble vertiente: por un lado, como desmagificación del mundo por el desarrollo religioso y, por otro, como desencantamiento por la paradoja de la racionalidad generada con el desarrollo del pensamiento científico específicamente en Occidente.

[38] Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung…», *op. cit.,* p. 22.

[39] *Ibid.,* p. 24.

[40] Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. crítica de F. Gil Villegas (México, FCE, 2011), p. 149.

[41] Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung…», *op. cit.*, pp. 28-29.

[42] *Ibid.*, p. 30.

[43] *Ibid.*, p. 31.

[44] Este aspecto específico de la paradoja de la racionalización sería posteriormente desarrollado en 1995 por Schluchter en relación también a cómo la discusión de los valores en Weber puede imponerle límites al relativismo y al «decisionismo desatado». *Cfr.* W. Schluchter, «Politeísmo de valores. Reflexiones a partir de Max Weber», trad. Pedro Piedras Monroy, en A. Morcillo y E. Weisz (eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (México, FCE, 2016), pp. 95-122.

[45] Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung…», *op. cit.*, p. 34.

[46] *Ibid.*, pp. 34-35.

[47] *Ibid.*, p. 38. Véase también Schluchter, «Politeísmo de valores…», *op. cit.*, p. 218.

[48] Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung…», *op. cit.*, p. 39.

[49] *Ibid.*, p. 40.

[50] Véase W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (Tubinga, Mohr, 1979), 280 pp.

[51] *Ibid.*, p. VIII. En 1981 apareció una versión en inglés de esta obra, pero se trata de una traducción bastante resumida, especialmente en lo referente a la discusión teórica del enfoque «teórico evolutivo» en Alemania. Por otro lado, el título mismo del libro fue modificado y desapareció de este la deliberada connotación «teórica evolutiva» que lleva en alemán, pues se tradujo como *El surgimiento del racionalismo occidental*, y en el subtítulo se cambió la referencia a la «historia societal» (*Gesellschaftsgeschichte*) por la de «Historia desarrollista». Tales modificaciones son consecuentes con la eliminación de las secciones donde Schluchter discute las distintas teorías de evolución social que preceden o enmarcan a la suya propia. En vez de ello, Roth ofreció un resumen de algunos aspectos de la discusión teórica planteada por Schluchter. En cualquier caso, mientras que la versión alemana tiene una extensión de 280 páginas, la traducción al inglés es de tan solo 182 en el mismo formato de página. Véase W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, traducción e introducción Guenther Roth (Berkeley, University of California Press, 1981), 182 pp. Citamos aquí la más completa y extensa versión alemana.

[52] Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus...*, *op. cit.*, pp. 4-5.

[53] *Ibid.*, pp. 6-8.

[54] *Ibid.*, p. 10, nota 23.

[55] *Ibid.*, p. 11, final de la extensa nota 24.

[56] *Ibid.*, pp. 13-14.

[57] *Ibid.*, p. 14.

[58] *Ibid.*, pp. 15-18.

[59] *Ibid.*, p. 22.

[60] *Ibid.*, p. 37.

[61] *Ibid.*, p. 38.

[62] *Ibid.*, pp. 39-199.

[63] Véase Weber, «Introducción general» (192·), en *La ética protestante..., op. cit.*, p. 64.

[64] W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus..., op. cit.*, p. 201.

[65] *Ibid.*, pp. 204-206.

[66] *Ibid.*, p. 212.

[67] *Ibid.*, p. 219.

[68] *Ibid.*, p. 221.

[69] *Ibid.*, pp. 230-242.

[70] *Ibid.*, p. 243.

[71] *Ibid.*, p. 245.

[72] *Idem.* Para la referencia de Schluchter a este respecto, véase M. Weber, *La ética protestante..., op. cit.*, p. 167.

[73] *Ibid.*, p. 248.

[74] *Ibid.*, p. 249.

[75] *Ibid.*, p. 250.

[76] *Idem.*

[77] *Ibid.*, pp. 254-255.

[78] *Ibid.*, p. 256.

[79] *Idem.*

[80] Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, citado en W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tubinga, Mohr Siebeck, 1979), pp. 266-267.

[81] Véase W. Schluchter, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* (Fráncfort, Suhrkamp, STW 1347, 1998), pp. 9-10.

[82] *Ibid.*, «Vorwort des Taschenbuchausgabe» [«Prólogo a la edición de bolsillo»], p. 12.

[83] *Ibid.*, pp. 16-19.

[84] *Ibid.*, p. 21, donde Schluchter cita el libro de Talcott Parsons *Action Theory and the Human Condition* (The Free Press, Glencoe, 1978), cap. 13, para exhibir ese y otros excesos de Parsons. AGIL es la abreviatura nemotécnica para identificar las cuatro funciones mediante las cuales Parsons divide sistemas y subsistemas: *Adaptation* (adaptación), *Goal Attainment* (consecución de metas), *Integration* (integración) y *Latent Pattern Maintenance* (mantenimiento latente de pautas).

[85] *Ibid.*, «Vorwort des Taschenbuchausgabe» [«Prólogo a la edición de bolsillo»], pp. 22-25.

[86] *Ibid.*, pp. 28-31.

[87] Véase *supra*, p. 26, nota 22.

[88] *Ibid.*, pp. 32-37.

[89] *Ibid.*, p. 26.

[90] *Ibid.*, p. 27.

[91] *Ibid.*, p. 28.

[92] *Ibid.*, pp. 28-31.

[93] *Ibid.*, p. 31.

[94] *Ibid.*, pp. 31-32.

[95] *Ibid.*, p. 36.

[96] Para una reseña crítica en español de los principales argumentos del proceso de parsonización y «desparsonización» de la obra de Max Weber, véase F. Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años...*, *op. cit.*, pp. 249-251, 309-310, 419-421, 490-497, 641-643 y 1240-1241.

[97] Sobre los excesos reduccionistas de la interpretación de la obra de Weber por parte de Habermas, tanto por imponerle un enfoque sistémico ajeno como por reducir su compleja noción de racionalidad a una sola variante, véase Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años...*, *op. cit.*, pp. 451-461 y 786-812. Ahí también se exponen las críticas de Anthony Giddens, Jürgen Büsche, Jeffrey Alexander y Catherine Colliot-Thélène a los reduccionismos de Habermas. Véase también Francisco Gil Villegas, «Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas», *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, XXIIII (67) (enero-abril de 2005), pp. 3-41.

[98] Véase W. Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie...*, *op. cit.*, pp. 234-316 y 620-631.

Prefacio

Los seis estudios aquí presentados sobre Max Weber surgieron principalmente de conferencias impartidas los dos últimos años. Giran en torno a la obra weberiana, especialmente a su sociología de la religión, de la economía y de la dominación. Se presta especial atención a sus «conceptos sociológicos fundamentales», con los cuales Weber cimentó el enfoque de su sociología comprensiva. Con esta recopilación continúo mi propósito de interpretar y explicar aspectos de la obra weberiana, cuya perdurable actualidad es de especial interés para mí. Al lector se le recomienda leer estos estudios junto con los textos *Handlung, Ordnung und Kultur*[1] y *Grundlegungen der Soziologie*,[2] igualmente publicados por Mohr Siebeck. Como título de la recopilación he escogido *El desencantamiento del mundo*, formulación con la cual Max Weber conceptualizó su diagnóstico de la modernidad y que explico en el primer estudio. Mis agradecimientos para Hannelore Chaluppa, quien me ayudó con la compilación y preparación de los textos para su impresión, como también para Brigitte Schluchter, quien ayudó con sus observaciones, como siempre, al mejoramiento estilístico. Los registros fueron proporcionados por Christoph Morlok. También a él le quiero agradecer.

WOLFGANG SCHLUCHTER
Heidelberg, junio de 2009

[1] Wolfgang Schluchter, *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber* (Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008).

[2] Wolfgang Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte systematischer Absicht [Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático],* 2ª ed. (Tubinga, Mohr, 2015).

Abreviaturas y forma de citación

Los textos de Max Weber se citan de acuerdo con la edición de sus *Obras completas*: *Max Weber-Gesamtausgabe* (*MWG*), hasta donde ya hayan sido publicados:

MWG I = Serie dedicada a escritos y discursos.

MWG II = Serie dedicada a cartas.

MWG III = Serie dedicada a conferencias, lecciones y textos con anotaciones posteriores sobre estas.

Los números arábigos señalan los tomos en la serie respectiva. Además:

RS I = *Ensayos sobre sociología de la religión.* Tubinga, Mohr Siebeck, 1920.

WL = Ensayos generales sobre la doctrina de la ciencia. 3ª ed., Tubinga, Mohr Siebeck, 1968.

WuG = Economía y sociedad. 4ª ed., Tubinga, Mohr Siebeck, 1956.

PE II = *La ética protestante II. Críticas y anticríticas.* Johannes Winckelmann (ed.), 4ª ed., Gütersloh, Mohn, 1982.

Otros títulos abreviados se introdujeron en el texto y se aclaran en la bibliografía.

Abreviaturas utilizadas en notas al pie correspondientes a las obras en español

EyS = Economía y sociedad.

EP = La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo.

ESR = Ensayos sobre sociología de la religión.

EMS = Ensayos sobre metodología sociológica.

PCV = La política como vocación.

CCV = La ciencia como vocación.

*EC/*1913 = *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913) (Ensayo categorías).

I. «El desencantamiento del mundo»: visión de Max Weber sobre la modernidad

1. INTRODUCCIÓN

En el año 1913 Emil Cohn, bajo el seudónimo de Emil Ludwig, publicó un libro titulado *Wagner o los desencantados*. Para ese momento Ludwig era ya un escritor reconocido: había escrito anteriormente, entre otros, un estudio biográfico sobre Bismarck, desde un punto de vista psicológico, que a la fecha ya iba por la quinta edición. La crítica elogió su procedimiento como una nueva forma de estudiar una personalidad y aplicó este método luego a Richard Wagner. Constituye el proceder de un converso que en su juventud deificaba a Wagner y luego públicamente lo despreciaba. Quería desendiosar a Wagner y desencantar a sus seguidores. Esto recuerda a Friedrich Nietzsche, el cual había experimentado un proceso similar. Sin embargo, su libro, según Ludwig, no había sido escrito de ninguna manera en contra de la genialidad musical de Wagner, sino en contra de la glorificación de su persona.

Deificación y desencantamiento son los conceptos claves. La desdeificación de la personalidad de Wagner por Ludwig, que debía desencantar a sus seguidores, es de largo alcance. Atribuye a Wagner «la desenvoltura con que un egocéntrico

se presenta ante el mundo, al cual, sin embargo, necesita constantemente para actuar en él».[1] Asegura que en él mucho resulta forzado, sin gracia ni alegría. En todas partes falta la armonía, y disfruta siempre únicamente de sí mismo. Solo con *Tristán* habría logrado una verdadera obra perfecta y, se puede agregar, ello fue gracias a Mathilde Wesendonck.

En 1913 Max Weber habla también públicamente y por primera vez de desencantamiento.[2] No sabemos si el libro de Emil Ludwig sobre Wagner lo estimuló para utilizar ese concepto. No se puede descartar que se hubiera interesado por los estudios de Ludwig. A partir de su amistad con la pianista Mina Tobler también empezó a estudiar a Wagner. En 1912 viajó junto con ella y su esposa Marianne a un festival en Bayreuth y luego a Múnich para asistir a presentaciones de ópera. Su posición frente a Wagner era parecida a la de Ludwig: es decir, contradictoria. Según Weber, en él grandes capacidades se aunaban a elementos falsos y artificiales. El *Parsifal* era una «impura mezcla de sensualidad y de simbolismo cristiano».[3] También él consideraba al *Tristán* como obra culmen, como la «más alta transfiguración de lo terreno».[4] Además, valoraba a los cantantes principales. Ludwig juzgó que en Wagner la sensualidad no era pasión, sino lujuria. Probablemente Weber veía esto de la misma manera.

Pero aquí no trataremos de Wagner, sino de Max Weber y de su visión de la modernidad. Y para esto es central el concepto de desencantamiento. Como se dijo: no sabemos si el libro de Ludwig lo estimuló a utilizar este concepto. Lo que con seguridad sabemos o, mejor, lo que podemos saber, a partir de análisis precisos de su obra, es que él entendía este concepto de una manera completamente diferente a como lo

hacía Ludwig. Para él no se trataba de psicología ni del desencantamiento acerca de una persona, ya sea el observado o el observador, sino de procesos histórico-culturales de largo plazo donde las ideas, instituciones e intereses son clave. Se trata de dos procesos que es necesario diferenciar, a pesar de estar entrelazados y de que, de alguna manera, el uno sigue al otro: primero el desencantamiento del mundo a través de la religión y luego a través de la ciencia. Pero en este segundo proceso la religión a su vez es desencantada. Miremos ahora más de cerca este desarrollo histórico del significado de la modernidad, guiándonos por el concepto de desencantamiento.

Antes de empezar, debemos tener claridad sobre lo que significa *encantamiento.* Debido a que solo puede ser *desencantado* lo que está *encantado* —y aquí existe una similitud con el libro de Ludwig sobre Wagner— esto nos conduce a una serie de supuestos que se hallan en la base del enfoque weberiano. Son de naturaleza antropológica y se encuentran ante todo en sus estudios sobre sociología de la religión.

Max Weber no solo ve al hombre como productor y usuario de herramientas, sino también como un ser que produce y emplea símbolos. Se puede formular esto con la expresión «mano *y* palabra», título del famoso libro de André Leroi-Gourhan,[5] puesto que con nuestros pensamientos y actos por lo general vinculamos un sentido subjetivo mentado. Por esto nuestro estar-en-el-mundo tiene siempre dos lados: estamos confrontados con las cosas y los procesos del mundo como son, pero también con lo que significan. Y de este mundo de significados surge ya tempranamente en la historia del hombre, como dice Nietzsche,[6] un trasmundo *(Hinterwelt),* ya sea como inframundo o como supramundo. El hombre se vería, como se dice en la sociología de la religión, «inmerso en un círculo mágico simbólico», pues cada vez más cosas y fenómenos adquirirían, «además de sus efectos reales o supuestos, "significaciones"». Con ello se vincula la idea de que «mediante un actuar significativo» se pueden obtener efectos reales.[7] Vincular las relaciones con aquellas significaciones, con ese trasmundo, requiere una precisa ma-

nera de pensar y actuar. Esto determina el reino del pensamiento y la actuación mágico-religiosos.[8]

Tenemos ante nosotros, por lo pronto, una teoría de la proyección, parecida a la que Ludwig Feuerbach elaboró en su crítica fundamental a la filosofía de la religión de Hegel.[9] Pues este mundo ulterior simbólico, según Weber, sería presentado muy pronto de manera antropomorfa como un mundo de poderes sobrenaturales.[10] Así se habrían creado almas, dioses y demonios, «que pueden intervenir en el destino del hombre, de la misma manera que éste interviene en el del mundo exterior».[11]

El hombre experimentaría estos poderes sobrenaturales, por un lado, como deseables y, por el otro, como peligrosos. De manera similar, por ejemplo, también Émile Durkheim interpretó la actitud ambivalente del hombre hacia lo «sagrado».[12] Por ello no es posible comunicarse con esos poderes que intervienen en la vida así nomás o, si se hace, hacerlo sin riesgo. Antes bien, se requiere para ello de mediadores especiales dotados de fuerzas extraordinarias. Weber llama *carisma* a estas fuerzas extraordinarias y desarrolla a partir de este concepto una teoría de la dominación carismática. Para él, el primer carismático que aparece en la historia de la religión es el hechicero. Este tiene la capacidad, gracias a sus poderes extraordinarios, de mediar a través de actuaciones simbólicas entre este mundo y el trasmundo. No se diferencia entre la relación intrínseca medio-fin y la relación simbólica medio-fin: «Así como revolviendo con un palo puntiagudo sobre la madera se enciende ésta, así saca la lluvia del cielo la mímica mágica del experto y el fuego que el

palo saca de la madera es un producto "mágico" como la lluvia obtenida por las manipulaciones del mago».[13]

Se puede decir, además: aquí causalidad natural y causalidad compensatoria se identifican, y fenómenos causados de manera natural, como la enfermedad, se ven como compensación a infracciones contra el orden simbólico. La causalidad de compensación tiende a la causalidad de represalia. Los poderes sobrenaturales pueden premiar y castigar, dependiendo de lo que se haya hecho. Por esto para Weber el hechicero es el primer funcionario que media entre el mundo y el trasmundo y puede influenciar a este último a favor o en contra de aquel.

El círculo de las representaciones que se vincula con la hechicería se puede designar como mágico-mitológico. Weber considera que, como tipo, este es un elemento esencial de *todas* las culturas, y no solo en el pasado, sino también en el presente, con modificaciones. Sin embargo, a partir de aquel, se habrían desarrollado poderes sobrenaturales mediante abstracciones de la mente, por ejemplo, en forma de dioses de asociación, de función y locales. Dependiendo de con cuánta profundidad y extensión se hayan promovido tales abstracciones mentales, esto llevó también a la delimitación de competencias entre estos dioses y a la conformación del panteón. Al igual que como había dicho previamente John Stuart Mill en sus charlas sobre religión, también Max Weber, para formularlo en términos de Mill, parte de que «la creencia en *dioses* es infinitamente más natural para el espíritu humano que la creencia en un *único* creador y rector de la naturaleza».[14] El politeísmo es entonces lo más evidente y el monoteísmo sería más bien un producto improbable

del desarrollo. A pesar de las distintas formas culturalmente específicas que hubieran podido adoptar estos procesos, y aunque es sabido que no todos culminaron en el monoteísmo, hay algo que todos tienen en común: rompen la unidad inicial predominante entre causalidad natural y causalidad compensatoria. A pesar de que el mundo y el trasmundo permanecen relacionados, obedecen a diferentes principios de orden. Con ello cambia la actitud del hombre hacia lo «sagrado», comparada con la etapa en la que creía en el encantamiento y la magia. Weber resume esto de la siguiente manera:

> Se pueden separar aquellas formas de relación con las potencias suprasensibles que se expresan en la súplica, sacrificio, adoración, en calidad de «religión» y «culto», de la «magia» en cuanto coerción mágica, y designar, conforme a esto, como «dioses» a aquellos seres a los que se elevan plegarias y se adora, y «demonios» a aquellos sobre los que se opera una coerción mágica pura o conjuro. [Y agrega:] La separación no se realiza de un modo neto en ninguna parte, pues el ritual «religioso» contiene casi siempre ingredientes mágicos.[15]

En el lugar del círculo de las representaciones mágico-mitológicas aparece lo ético-religioso, donde se diferencia entre causalidad natural y compensatoria. Aparecen nuevos funcionarios mediadores. Weber los llama sacerdotes, profetas, mistagogos, maestros o intelectuales aficionados, portadores de roles, que diferencia tipológicamente.[16] En todas partes estos roles de los funcionarios están entrelazados con la formación de asociaciones específicas. No profundizaré en las reflexiones sociológicas que surgen aquí, ya que el objetivo

de esta reflexión es otro: en última instancia, se trata siempre del intento más o menos fallido o más o menos exitoso de estructurar la relación del hombre con el mundo «a partir de últimas posiciones de valor uniformes».[17] Decidí nombrar «giro axiológico» a esa creación potencial de valores posibilitada por la religión.[18]

Este giro va a ocurrir con mayor probabilidad, según Weber, en la medida en que haya mayor acercamiento de una religión al tipo de religión de redención. El surgimiento de religiones de redención es un paso decisivo en la historia de la religión. Lo interesante acá es que ese paso no solamente tiene lugar en las religiones del libro monoteístas —es decir, el judaísmo, el cristianismo y el islam—, sino también en religiones asiáticas como, por ejemplo, el budismo. A diferencia de Hegel, Weber no hace la diferenciación histórico-religiosa fundamental entre Asia y Occidente, sino entre las religiones de redención asiáticas y occidentales, por un lado, y las restantes religiones culturales, por el otro.

En este punto todavía no puedo hablar de los estudios comparativos de Weber sobre religiones culturales y religiones de redención (véase capítulo II). Pero ahora ya sabemos lo que para él quiere decir *encantamiento* del mundo. En primera instancia tiene que ver con el círculo de las representaciones mágico-mitológicas y la manera como este se encuentra institucionalizado. El mundo es aquí un jardín encantado en el cual, a diferencia del trasmundo, se utilizan la coerción y el soborno. Weber describe este estado de una manera muy plástica refiriéndose a algunas sectas y religiones de redención asiáticas:

A este mundo extremadamente antirracional de la magia universal pertenecería también la vida económica cotidiana, y a partir de él ningún camino llevaría a un modo de vida mundano racional. Encantamiento no solamente como medio terapéutico, como medio de lograr nacimientos —especialmente, masculinos—, para asegurar la aprobación de exámenes o el logro de todos los bienes intramundanos imaginables, sino encantamiento en contra del enemigo, del competidor erótico o económico; encantamiento para que el orador logre ganar el proceso judicial, encantamiento espiritual del acreedor para ejercer la ejecución forzosa en contra del deudor, encantamiento para lograr del dios de la riqueza el éxito en diversas empresas —todo esto en la forma totalmente burda de la magia forzosa o en la más refinada de ganar los favores de un dios funcional o un demonio mediante ofrendas—; con tales medios la gran masa de los asiáticos iletrados e incluso de los letrados manejaba su cotidianidad.[19]

Y esto para él tiene validez no solamente aquí, sino también en otras partes y en todos los tiempos.

Entonces, en primera instancia, es la religión de redención la que libera de ese encantamiento y con ello lo convierte a la larga en milagro. Encantamiento y milagro tienen, según Weber, sentidos distintos:

El «milagro» es considerado siempre, de acuerdo con su sentido, como un acto de dirección del mundo de alguna forma racional, de concesión divina, y, por tanto, suele estar más motivado internamente que el «encantamiento», el cual surge, de acuerdo con su sentido, del

> hecho de que el mundo en su totalidad esté lleno de potencias mágicas de actuación irracional, que se acumulan por medio de acciones ascéticas o contemplativas en seres, hombres o superhombres que son catalogados como dotados de carisma, pero que actúan según su propio libre arbitrio.[20]

El milagro supera la causalidad natural y su actuar ya no se puede interpretar de forma naturalista, como en el encantamiento. Jesús no hace encantamientos, él hace milagros, y de esta manera muestra a la vez que es el enviado de Dios.

3. EL DESENCANTAMIENTO COMO GRAN PROCESO HISTÓRICO-RELIGIOSO

Si *encantamiento* quiere decir «magicación de los caminos de salvación», entonces *desencantamiento* quiere decir desmagicación. Esto es lo que en el proceso histórico-religioso se entiende por desencantamiento del mundo. Con este sentido fue incorporado por Weber en la versión revisada de su estudio sobre el protestantismo ascético, en la cual agrega en 1920 la siguiente frase: «Con el [protestantismo ascético] llega a su culminación el proceso del *desencantamiento del mundo* que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios *mágicos* para buscar la salvación».[21]

Echemos una mirada a ese gran proceso histórico-religioso que, según Weber, encuentra su culminación en el protestantismo ascético. Esto es posible hacerlo aquí solamente de manera resumida. La identificación de los más importantes momentos del proceso se dificulta por el hecho de que Weber no pudo culminar los cuatro tomos planeados de la compilación *Ensayos sobre sociología de la religión*. Así que para realizar la reconstrucción dependemos del estudio histórico y sistemático de Eckart Otto de la obra sobre el judaísmo antiguo —interpretada magistralmente—, del manuscrito póstumo sobre los fariseos y de las observaciones del capítulo sobre comunidades religiosas, en la versión antigua de *Economía y sociedad*, así como de conjeturas; no obstante, aun con esto, nos movemos sobre terreno inseguro.[22]

Voy a poner de relieve seis puntos que fueron importantes para Weber en el análisis de este proceso:

1. El relativo monoteísmo del antiguo judaísmo y la representación de la unión en forma de contrato entre el dios y su pueblo.

2. La paulatina escrituración y canonización de la tradición sacra y su sistematización ético-legal por los levitas, como también su sublimación ética, sobre todo por los profetas de infortunios.

3. El movimiento de Jesús como de renovación en el judaísmo y su liberación de barreras étnicas y sociales mediante la misión ecuménica de Pablo.

4. El reconocimiento de los cristianos como una comunidad religiosa en el Imperio romano y la formación de la Iglesia occidental como una institución de gracia con cargos de carácter carismático.

5. La construcción de una cultura cristiana relativamente unitaria en la Edad Media y la mediación específica de la coacción hierocrática y política para la solución de la «guerra de las investiduras».

6. La Reforma y la era confesional que le siguió, en la cual, después de sangrientas guerras religiosas, finalmente se llegó a una relativa pacificación por medio de la Paz de Westfalia.

Claramente, Weber no describe con esto una evolución lineal, sino un proceso en el cual el gradual desencantamiento religioso del mundo y su constante reencantamiento permanecen entrelazados. Pero ve ya en el judaísmo antiguo un proceder religioso relativamente libre de magia que este he-

reda al cristianismo. La forma más ampliamente desarrollada de tal proceder la relaciona con el protestantismo ascético del siglo XVII porque también, entre otras razones, este se remitió, en gran medida, a los rasgos fundamentales de la eticidad veterotestamentaria.[23]

Detengámonos un momento en esta construcción de un radical desencantamiento religioso del mundo a través del protestantismo ascético. Protestantes ascéticos no son aquí los luteranos, sino los reformados en un sentido más amplio, es decir, los calvinistas, puritanos, pietistas, metodistas, como también los baptistas, menonitas y cuáqueros. Todos ellos tienen, según Weber, a pesar de las diferencias en sus principios dogmáticos y sus formas organizacionales, algo en común: la absoluta «eliminación de la salvación eclesiástica *sacramental*». El doble significado del concepto de Dios que enfatiza al Dios del Antiguo Testamento *(deus absconditus);* la idea de acreditación *(Bewährungsgedanke);* la idea del hombre como herramienta de Dios, el cual trabaja en el mundo exclusivamente en su honor *(in maiorem Dei gloriam)* y, en algunas corrientes, no en todas, la creencia en la predestinación: todo esto llevó a que el creyente, según Weber, en el camino a la felicidad eterna, cuyo logro habría sido para él lo más importante, tuviese que «recorrer él solo su camino». Nadie le podía ayudar en esto: ningún predicador, ningún sacramento, ninguna iglesia, ni siquiera el propio Cristo, ya que él también había muerto solamente por los elegidos, «a los que Dios había decidido en la eternidad ofrecer el sacrificio de su vida».[24]

Weber veía en esta desmagicación de los caminos de salvación un proceso de racionalización religiosa. Y dice, de

manera general, que se puede medir el «grado» de la racionalización de una religión de acuerdo con dos parámetros: por el grado de unidad sistemática «al cual haya sido llevada por ella la relación de Dios y el mundo, y de acuerdo con eso la propia relación ética con el mundo», y por el grado «en que se haya despojado de la *magia*». Según el segundo criterio, el protestantismo ascético representa el «estadio más alto».[25] Es en este donde se habría puesto fin de la «manera más contundente» a la magia. Y a continuación se presenta el juicio sumario: «El total *desencantamiento del mundo* [es necesario agregar religioso] se llevó a cabo *solamente* aquí, con todas sus consecuencias».[26]

De ninguna manera la historia del desencantamiento termina con el protestantismo ascético. La posición del hombre frente al mundo que este implica tiene un segundo origen, el cual está presente *antes* de que el proceso de desencantamiento histórico-religioso en el protestantismo ascético llegara a su punto culminante. Junto a la religión existe un segundo poder cultural que impulsa el proceso de desencantamiento. En la cita mencionada anteriormente aparece, junto con la profecía del judaísmo antiguo, el pensamiento científico helénico. Weber ve, en efecto, al lado del proceso de desencantamiento histórico-religioso un segundo proceso, el cual en principio se encuentra entrelazado con este de muchas maneras: el desencantamiento del mundo a través del «reino del conocimiento intelectual»,[27] en especial por el surgimiento de la ciencia moderna.

Por mucho tiempo se fortalecieron mutuamente los dos procesos: Jerusalén y Atenas. ¿Qué sería la cristiandad occidental sin el vínculo entre la tradición judía apropiada por el cristianismo y la filosofía griega? Como Weber anotó en su famoso discurso «La ciencia como vocación», de noviembre de 1917, es imposible sobrevalorar el significado histórico de este vínculo, puesto que ha posibilitado una teología muy elaborada que no encuentra un equivalente de relevancia similar en otras religiones. Sin duda, este vínculo creó desde el principio algunas tensiones. Fe cristiana *versus* conocimiento filosófico, asociado con la pregunta de a cuál de los dos corresponde la primacía. Este problema fundamental acompa-

ñó a la cristiandad occidental, afirma Weber. Mientras predominó el círculo de las representaciones ético-religiosas se trataba siempre, en última instancia, de «forzar un límite fijo a la discusión racional» para que la fe pudiera hacer valer su propio derecho. Probablemente siguiendo a Adolf von Harnack, Weber ubica el momento de la versión decisiva de este problema fundamental en el siglo IV de la era cristiana, en la lucha que condujo Atanasio de Alejandría contra el arrianismo y con ello «contra la mayoría de los filósofos helénicos de la época». Con la teoría de la igualdad esencial, no solo preparó el camino al dogma trinitario, sino sobre todo preservó la disolución de la fe cristiana en filosofía.[28]

Para Weber, la tensión entre la esfera de los valores de la redención religiosa y el conocimiento intelectual se crea en «la disparidad de las últimas formaciones» de la visión del mundo, la religiosa y la científica. Entre más se desprenda de su vínculo religioso el conocimiento intelectual y más autónomo sea este frente a él, mayor será esta tensión, con el resultado de que finalmente será insuperable. Esto sería más probable cuanto mayor sea el vínculo de la ciencia con el concepto lógico, el experimento racional y la matematización. Finalmente, la ciencia habría monopolizado el reino de lo racional y desplazado a la religión del mismo. Desde el punto de vista guiado por la ciencia, la religión será calificada como «el poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia».[29] Debido a que, según Weber, empleando el término de *desencantamiento*: «pero allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece definitivamente la tensión contra las preten-

siones del postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios, y que, por tanto, se rige por *un sentido ético*».[30]

Una vez establecida la ciencia moderna, deja de tratarse únicamente de la separación de la causalidad natural y la compensatoria y se plantea, en cambio, de manera más radical, que el conocimiento empírico y la tradición religiosa entran en un conflicto de principios. Puesto que para el conocimiento empírico-racional no existe ni encantamiento ni milagro, incluso rechaza el problema del sentido como tal. Equilibrio ético-religioso y mecanismo causal operan con premisas que no pueden conciliarse. Weber incluso llega a decir: «la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un "significado" del acontecer intramundano».[31]

Por supuesto, esto no siempre fue así, debido a que, una vez que el pensamiento científico se desligó de su vínculo religioso, no siempre era consciente de dónde se debía trazar la frontera del conocimiento racional. Más bien, la ciencia moderna se concibió también como competente para dar una respuesta definitiva a la pregunta acerca del sentido del devenir del mundo. Así se concibe en parte también hoy en día o, mejor dicho, de nuevo hoy en día. Al respecto, Weber llamaba «niños grandes» especialmente a algunos científicos y relacionaba el asunto con la pregunta orientada a saber si en su tiempo se podía creer todavía seriamente «que los conocimientos astronómicos, biológicos, físicos o químicos pueden enseñarnos algo sobre el sentido del mundo o siquiera sobre el camino por el que pueden hallarse indicios de ese sentido,

en el supuesto de que exista».[32] A partir de esta formulación se desprende claramente que para él la respuesta es negativa. Una escueta mirada a la historia de la ciencia, para Weber, muestra que todos los intentos por encontrar el camino al ser verdadero, al arte verdadero, a la naturaleza verdadera, al Dios verdadero o incluso a la felicidad verdadera, a través de la ciencia, habían sido fallidos. La respuesta a las preguntas qué *debemos* hacer y cómo *debemos* vivir no la da ninguna ciencia, por más exitosa que sea, por medio del descubrimiento de relaciones causales.[33] Por esto, según Weber, de ninguna manera el proceso de desencantamiento del mundo ligado a la historia de la ciencia niega a la religión su derecho de existencia. La ciencia moderna *no* es precisamente el adecuado remplazo de la religión. Naturalmente, esto no quiere decir que pueda vivir en armonía con la religión, puesto que la ciencia es para Weber un «poder específicamente ajeno a Dios».[34]

Desencantamiento del mundo a través de la ciencia moderna no significa entonces, para Weber, que se deba revocar o «superar» la religión por medio de la ciencia moderna, como todavía lo exigía la crítica religiosa del siglo XIX. Puesto que, para ésta, como lo formuló el joven Karl Marx de acuerdo con Ludwig Feuerbach, la religión era únicamente «la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia *humana* [bajo las condiciones del capitalismo moderno, hay que agregar] no posee una verdadera realidad»,[35] y por ello necesita la religión como consuelo. Desencantamiento del mundo a través de la ciencia moderna tampoco significa para Weber que el hombre moderno, a diferencia de sus antepasados, conozca mejor sus condiciones de vida. Signifi-

ca, más bien, «que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*».[36] Pero esto significa la renuncia a cualquier forma de magia. Con ello no se está afirmando que todas las personas sean «ilustradas» y que por esta razón dejarían de utilizar medios mágicos para hacer frente a su existencia. Al contrario, no contradice de ninguna manera la tesis del desencantamiento del mundo de Max Weber, si se constata que este tipo de medios sigue jugando, igual que antes, un papel muy importante dentro y, sobre todo, fuera de las religiones. Evidentemente, el desencantamiento del mundo lleva a la necesidad de su reencantamiento.

Sin embargo, la reflexión de Max Weber va un paso más adelante en este asunto. El proceso del desencantamiento interviene en la constelación fundamental de las esferas de valor, de los órdenes y de los modos de conducción de vida. La visión de Weber acerca de la modernidad está regida por una teoría de conflictos crecientes entre esferas de valor y sus correspondientes órdenes y modos de conducción de vida. Entre más avanza el desencantamiento del mundo, se diferencian institucionalmente de manera más nítida estas esferas de valor, de acuerdo con sus propias leyes. Entre más avanza, se vuelve más difícil para el individuo desarrollar un estilo de vida racional intramundano, una «personalidad ética». Weber expone esta visión de manera especialmente sugestiva en su famoso «Excurso». Esta reflexión intermedia se encuentra entre sus estudios sobre «confucianismo y taoísmo»

y sobre «hinduismo y budismo», y le da la oportunidad de interpretar estos conflictos potenciales desde la perspectiva de una ética de hermandad religiosa. Los mandamientos de una religión de redención entran en conflicto sobre todo con las leyes propias del Estado institucional moderno, del capitalismo moderno, de la ciencia moderna, pero también, por ejemplo, del arte postaurático.[37]

La religión de redención ataca el «intelecto autosuficiente», pero es a su vez agredida por este.[38] Y así sucesivamente a través de todas las esferas de valor y los órdenes de vida. Por esto Weber habla de un nuevo politeísmo, de un politeísmo desencantado, en el cual la lucha entre los valores abstractos y sus exigencias a la vida humana ocupan un lugar central. Ocurre de nuevo en la modernidad lo mismo que en tiempos antes de Cristo, por ejemplo, entre los griegos, cuando, por un lado, «ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo, y sobre todo a cada uno de los dioses de su propia ciudad» [*CCV*, pp. 216-217]. Ahora esto ocurre de manera «desencantada y desprovista de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original», puesto que la naturaleza es desdeificada, de manera similar a como pasa en el poema de Friedrich Schiller «Los dioses de Grecia», una vez hundido el «hermoso mundo» griego. Sin embargo, a diferencia de lo que ve Schiller, para Weber el anhelo de su regreso resulta ya obsoleto.[39] En este politeísmo desencantado es necesario encontrar su propio camino. Y por encima de él posiblemente obre el destino, «aunque, con seguridad, ninguna "ciencia"».[40]

Se ha sospechado que esta opinión obedecía a una postura valorativa relativista. Sin embargo, ocurre todo lo contrario: Weber representa una posición valorativa absolutista. Quien acate un determinado valor necesariamente tiene que desconocer algún otro,[41] y ningún monoteísmo permite superar este dilema, a diferencia de lo que ocurre en la historia de la religión. Quien haya probado del árbol del conocimiento, dice Weber en otro lugar, ya no podrá esquivar la colisión de valores y tendrá que aceptar «que toda acción singular importante, y hasta la vida como un todo, si no ha de transcurrir como un fenómeno natural sino ser conducida conscientemente, implica una cadena de decisiones últimas en virtud de las cuales el alma, como dice Platón, *escoge* su propio destino; el sentido de su hacer y de su ser».[42] Recordemos cómo lo había formulado Immanuel Kant anteriormente: «solo el viaje al infierno del conocimiento de sí mismo allana el camino hacia la divinización».[43]

Hemos llegado al final de la descripción de la visión de Weber sobre la modernidad, siguiendo el hilo conductor de la tesis del desencantamiento. Ojalá se haya aclarado que el desencantamiento no es un proceso lineal ni tampoco irreversible, sino a largo plazo, promovido particularmente por la religión de redención judeo-cristiana y por la ciencia griega y moderna, en el cual el desencantamiento y el reencantamiento se estimularon recíprocamente,[44] pero en el que también se modificó fundamentalmente la constelación básica de las esferas de valor y los órdenes de vida. Para usar una fór-

mula breve: en vez de jerarquía entre ellos, ahora existe heterarquía. Weber era de la opinión de que esto conlleva para el hombre moderno un enorme problema vital, puesto que significaría la obligación de vivir la vida totalmente en función de decisiones libres y «tener que justificarse constantemente sobre el sentido último de sus propias acciones».[45] Para esto la ciencia moderna prestaría poca ayuda. Al fin y al cabo, bien ejecutada, esta fomenta, además de la comprensión de correlaciones fácticas, claridad y sentido de responsabilidad. Pero sobre aquello que se *debe* hacer, la ciencia debe callar. Así para Weber resta únicamente un «mínimo ético», que consiste en la necesidad de responder a las demandas del día a día de manera humana y profesional. Cumplir con esa obligación implicaría entonces, según la conclusión del discurso sobre *La ciencia como vocación*, algo «simple y sencillo si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de *su* vida y le presta obediencia».[46]

Está claro que por demonio no puede entenderse aquí el relacionarse con un trasmundo por medio de la hechicería. El concepto demonio tiene ahí claramente un sentido por completo diferente. No por casualidad nos encontramos aquí con la máxima «las exigencias del día a día» que Goethe formuló en *Los años de andanzas de Wilhelm Meister.* Goethe también fue quien asoció un doble sentido al término demonio. Aunque existe igualmente la relación entre lo demoniaco y lo «diabólico», es necesario diferenciar aquí el demonio que desarrolla Goethe en conexión con sus traducciones de palabras sagradas, a partir de la literatura órfica. En sus explicaciones sobre las «Palabras primigenias. Lo órfico», le otorgó al término griego *Daimon* el significado de individua-

lidad, carácter, y lo vertió en la siguiente estrofa, la cual —como la primera de cinco— sirve de preludio para el desarrollo de un contexto biográfico:[47]

> Como en el día que te entregó al mundo,
> estaba el sol, saludando a los planetas,
> prosperaste de inmediato más y más,
> según la ley con la cual llegaste,
> así tienes que ser, de ti no puedes escapar,
> así ya lo dijeron las sibilas, así los profetas;
> y ningún tiempo y ningún poder destruye
> la forma acuñada que, viviendo, se desarrolla.

El demonio de Weber —o, también, su *daimonion,* su voz interior, en el sentido de Sócrates— indudablemente no tenía carácter *religioso.* Aunque Marianne Weber alguna vez llamara a su esposo un místico, él decía de sí mismo, refiriéndose a las charlas de Friedrich Schleiermacher sobre religión, que desde el punto de vista religioso carecía totalmente de talento musical, es decir, que era incapaz para la fe religiosa, pero no por ello antirreligioso ni irreligioso.[48] Esta confesión, sin embargo, no le impedía de ninguna manera, en cuanto científico, destacar el gran significado cultural de las religiones, especialmente de las religiones de redención. No obstante, estas, según su diagnóstico, habrían perdido la condición predominante de otros tiempos, como poder interpretativo, debido al «proceso de desencantamiento, prolongado durante milenios».[49] Hoy en día la religión sería, al menos en la cultura occidental influenciada por el cristianismo, un poder cultural *al lado de* o por debajo de otros. Su poder de definición de la vida del individuo sería ahora solamente débil.

Y puesto que la visión religiosa del mundo se vería enfrentada a visiones de mundo seculares, el orden de vida religioso estaría separado institucionalmente de los demás órdenes sociales y un modo de conducción de vida religioso sería practicado únicamente por minorías. Ya al final de sus estudios sobre el significado cultural del protestantismo ascético preguntaba hacia dónde nos llevaría el desarrollo cultural asociado con este fenómeno. Y ya en ese momento la respuesta era expresamente escéptica.

Concluyo con un pasaje en el cual Max Weber, como él mismo dijo, se aventura al territorio de los juicios de valor y de fe:

> Nadie sabe aún quién ocupará en el futuro ese caparazón *[Gehäuse]* y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevas profecías y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, *o si*, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada, adornada de una especie de convulsiva petulancia. En este caso, los «últimos hombres» de esta fase de la civilización podrán aplicarse en verdad esta frase: «especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón»: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente.[50]

[1] Emil Ludwig, *Wagner oder die Entzauberten [Wagner o los desencantados]* (Berlín, Felix Lehmann Verlag, 1913), p. 41 [«Wagner», en *Obras completas de Emil Ludwig*, vol. IV, trad. Pedro Voltes (Barcelona, Juventud, 1956), p. 363].

[2] Max Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva, en *Ensayos generales sobre la doctrina de la ciencia*], 3ª ed. (Tubinga, Mohr Siebeck, 1968), p. 433; en adelante *WL* [véase la versión de este ensayo de 1913 (en adelante *EC/1913*), traducida especialmente para la *tercera edición* en español de *Economía y sociedad*, edición crítica y anotada de Francisco Gil Villegas (México, FCE, 2014), pp. 433-469; en adelante *EyS*], donde dice: «La acción dirigida hacia representaciones mágicas, por ejemplo, con frecuencia representa en lo subjetivo un carácter más racional en términos instrumentales que otros comportamientos "religiosos" no mágicos, puesto que, conforme se extiende el *desencantamiento del mundo*, la religiosidad se ve forzada a aceptar cada vez más (en lo subjetivo) relaciones de sentido cada vez más irracionales en sentido instrumental ("éticas de convicción" o místicas, por ejemplo)». Esto corresponde a los pasajes introductorios escritos igualmente en 1913, pero solo publicados como parte del legado póstumo «Religiöse Gemeinschaften» [Comunidades religiosas] para *Economía y sociedad*. Al respecto, véase Max Weber, «Religiöse Gemeinschaften», en *Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y sociedad]*, H. G. Kippenberg y P. Schilm (eds.), con la colaboración de Jutta Niemeier (Tubinga, Mohr Siebeck, 2002); en adelante *MWG* I/22-2 [*EyS*, pp. 530-693]. Sobre el desencantamiento, véase el pasaje de la página 273 [*EyS*, p. 606]. El concepto de desencantamiento fue empleado posteriormente, sin hacer referencia explícita a Max Weber, por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en su *Dialektik der Aufklärung [Dialéctica de la Ilustración]* (Fráncfort del Meno, Fischer, 2005), pp. 9, 11, 22. Aquí el concepto de desencantamiento se equipara al de desmitologización y se usa para la tesis de remitologización a través de la Ilustración. Respecto de la utilización de los términos por Max Weber,

que se explicita enseguida, véase la controversia entre Friedrich H. Tenbruck y Johannes Winckelmann, en F. H. Tenbruck, «Das Werk Max Webers» [La obra de Max Weber], *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie [Revista de sociología y psicología social de Colonia],* 27 (1975): pp. 663 y ss., y en Johannes Winckelmann, «Die Herkunft von Max Webers "Entzauberungs"- Konzeption» [El origen de la concepción del "desencantamiento" de Max Weber], *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 32 (1980): pp. 12 y ss. Con anterioridad, Karl Löwith había hecho el reconocimiento a Max Weber, con motivo del centenario de su nacimiento, bajo el título «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft» [El desencantamiento del mundo por la ciencia], *Merkur,* 18 (1964): pp. 501 y ss. El título fue modificado en sus *Obras completas.*

[3] Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild [Max Weber. Una biografía]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 1926), p. 509; en adelante Marianne Weber, *Lebensbild* [*Biografía de Max Weber*, trad. María Antonia Neira Bigorra (México, FCE, 1995), p. 470].

[4] Marianne Weber, *Lebensbild*, p. 510 [*Biografía*, p. 470].

[5] André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst [Mano y palabra. La evolución de la técnica, el lenguaje y el arte]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980).

[6] Friedrich Nietzsche, "Von den Hinterweltlern", en *Also sprach Zarathustra I, Sämtliche Werke* [De los trasmundos, en *Así habló Zarathustra* I. *Obras completas*], t. 4 (Múnich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1980), p. 35: «Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad? ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!»

[7] *MWG* I/22-2, p. 129 [*EyS*, p. 535].

[8] *MWG* I/22-2, pp. 126-127 [*EyS*, p. 533].

[9] Ludwig Feuerbach, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" [Fundamentos de la filosofía del futuro], en *Werke in sechs Bänden*, t. 3 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp 1975 [1843]), p. 247, esp. §§ 4 y 5.

[10] *MWG* I/22-2, p. 137 [*EyS*, p. 538].

[11] *MWG* I/22-2, p. 125 [*EyS*, p. 533].

[12] Émile Durkheim, *Philosophie und Soziologie* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1967 [1906]), p. 99, donde dice: «El objeto sagrado nos produce, si no temor, sí respeto, que nos mantiene alejados de él. Al mismo tiempo es también un objeto de amor y de deseo; anhelamos acercarnos a él, nos dirigimos hacia él. De manera que aquí se trata de un doble sentimiento, que aparentemente es contradictorio y, no obstante, existe en la realidad».

[13] *MWG* I/22-2, pp. 121-122 [*EyS*, p. 531].

[14] John Stuart Mill, *Drei Essays über Religion. Natur. Die Nützlichkeit der Religion. Theismus [Tres ensayos sobre religión. Naturaleza. La utilidad de la religión. Teísmo]* (Stuttgart, Reclam, 1984), pp. 112-113.

[15] *MWG* I/22-2, p. 157 [*EyS*, p. 547].

[16] *MWG* I/22-2, pp. 157-194 [*EyS*, pp. 547-566].

[17] *MWG* I/22-2, p. 207 [*EyS*, p. 572]. Weber se refiere con esta afirmación aquí solo a la profecía, pero tiene validez en general.

[18] Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung [Religión y modo de conducción de vida]*, t. I (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988), pp. 192, 220, 293, 355, 360; en adelante WS, *Lebensführung* I.

[19] Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus 1916-1920*, *MWG* I/20 *[La ética económica de las religiones universales. Hinduismo y budismo 1916-1920]*, Helwig Schmidt-Glintzer (ed.), Karl-Heinz Golzio (col.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 1996), pp. 534-535 [en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II (Madrid, Taurus, 1987), p. 353; en adelante *ESR*].

[20] Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, *op. cit.*, p. 534 [*ESR* II, p. 352].

[21] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie [Ensayos sobre sociología de la religión]*, t. I (Tubinga, Mohr Siebeck, 1920), pp. 94-95 (en adelante *RS* I) [véase la señalización entre corchetes de dicho agregado para diferenciarlo de la versión más antigua en: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. crítica y anotada de F. Gil Villegas (México, FCE, 2011), p. 149; véase también nota crítica pp. 288-289; en adelante *EP*].

[22] Véase también «Einleitung» y «Editorischer Bericht» [Introducción y Reporte editorial] de Eckart Otto en Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920, MWG* I/21 *[Ética económica de las religiones universales. El judaísmo antiguo. Escritos y discursos 1911-1920],* ed. Eckart Otto, col. Julia Offermann (Tubinga, Mohr Siebeck, 2005). Además, su gran monografía *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne [Estudios de Max Weber sobre el judaísmo antiguo. Fundamentación histórica de una teoría de la modernidad]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2002). Intentos de reconstrucción de partes faltantes se encuentran en Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik [Visión de Max Weber del cristianismo antiguo. Interpretación y crítica]; Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik [Visión de Max Weber del islam. Interpretación y crítica]; Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik [Visión de Max Weber del cristianismo occidental. Interpretación y crítica]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, 1987, 1988).

[23] Para Weber no es coincidencia que se denominara el puritanismo inglés como *English Hebraism*. Pero, al mismo tiempo, resalta que, al hacer ese paralelismo, no se debe pensar en el judaísmo palestino del tiempo del surgimiento de las escrituras del Antiguo Testamento, «sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica». *RS* I, p. 181 [*EP*, p. 227].

[24] *RS* I, p. 94 [*EP*, pp. 148-149]. El pasaje dice textualmente: «Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque solo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque estos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria (por lo que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples *externa subsidia* de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclesiam nulla salus* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de este modo la eterna felicidad —cosa imposible—, sino porque también ellos deben ser forzados, *ad gloriam Dei*, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad ofrecer el sacrificio de su vida».

[25] *RS* I, p. 512 [*ESR* I, p. 419].

[26] *RS* I, p. 513 [*ESR* I, p. 419].

[27] *RS* I, p. 564 [*ESR* I, p. 458].

[28] *RS* I. Adolf von Harnack constata en su historia de los dogmas que si no hubiera sido por Atanasio la iglesia habría caído en manos de los filósofos, en *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. 2. *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas [Manual sobre la historia de los dogmas,* t. 2. *El desarrollo de los dogmas eclesiásticos]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 1913 [1887]), pp. 22 y ss., esp. p. 26, donde dice: «la importancia de san Atanasio de Alejandría para la posteridad radica en que él definió la fe cristiana exclusivamente como creencia en la redención mediante el hombre/Dios, uno en esencia con Dios, y de esta manera le devolvió límites claros y un contenido específico», y continúa: «bajo los presupuestos de la teología de los apologetas, y de Orígenes, él fue el *medio eficaz para rechazar* la total helenización y secularización del cristianismo» (en cursivas en el original). Con la fórmula de igualdad de esencia entre Dios-Padre, Dios-Hijo y Dios-Espíritu, que le abrió camino al dogma trinitario y que fue sancionada por el Concilio de Nicea, aunque en efecto había «vencido» a los arrianos, con ello, sin embargo, había tomado una posición que ya no era susceptible de «un tratamiento filosófico comprensible». Ello condujo «simplemente al absurdo», lo que Atanasio soportó en aras de la fe (p. 226). Weber habla en este contexto del sacrificio del intelecto que llevó a cabo Atanasio. El mismo Weber utiliza en diferentes partes la fórmula *credo non quod, sed* quia *absurdum est* [creo, no que sea absurdo, sino *porque* lo es], cuando se refiere a la brecha insuperable entre la salvación religiosa y el conocimiento razonado. De manera errónea atribuye esta fórmula a san Agustín. Véase Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Politik als Beruf 1919 [La ciencia como vocación 1917/1919. La política como vocación 1919],* Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter (eds.), Birgitt Morgenbrod (col.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 1992), p. 108; en adelante *MWG* I/17 [*cfr.* Max Weber, «La ciencia como vocación» (en adelante *CCV*), en *El*

político y el científico, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid, Alianza, 1967), p. 228].

[29] *RS* I, p. 564 [*ESR* I, p. 459].

[30] *RS* I, p. 564 [*ESR* I, pp. 458-459].

[31] *RS* I, p. 564 [*ESR* I, pp. 458-459].

[32] *MWG* I/17, p. 92 [*CCV*, pp. 205-206].

[33] *MWG* I/17, p. 93 [*CCV*, p. 207].

[34] *MWG* I/17, p. 92 [*CCV*, p. 206].

[35] Karl Marx, *Frühe Schriften [Escritos tempranos],* t. I (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962), p. 488.

[36] *MWG* I/17, p. 87 [*CCV*, p. 200].

[37] Sobre la reconstrucción de esta importante parte de la teoría, véase Wolfgang Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte systematischer Absicht [Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático],* t. 1 (Tubinga, Mohr Siebeck, 2007), pp. 310 y ss.; en adelante WS, *Grundlegungen* I.

[38] Véase la formulación de Max Weber en *RS* I, p. 566 [*ESR* I, p. 460].

[39] Friedrich Schiller, "Die Götter Griechenlands" [Los dioses de Grecia], donde dice: «hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve, amable apogeo de la naturaleza!» Porque «entonces nada era sagrado, excepto la belleza». También para Hegel, Grecia representa la religión de la belleza.

[40] *MWG* I/17, p. 100 [*CCV*, p. 217].

[41] *MWG* I/17, p. 104 [*CCV*, p. 223].

[42] *WL*, pp. 507-508 [Max Weber, «El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), p. 238].

[43] Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten [Metafísica de las costumbres],* A 104.

[44] Peter Berger no demuestra precisamente un conocimiento profundo del enfoque weberiano cuando afirma: «Max Weber, que no utilizó el concepto de "secularización", hablaba del "desencantamiento del mundo". [...] No estoy denigrando a Weber si digo que él desaprovechó la oportunidad de analizar de manera más precisa la posibilidad del reencantamiento del mundo, posibilidad que está dada, precisamente, porque el mundo es tan frío y desolado. Dicho de otra manera, la modernidad es con toda certeza el escenario de una secularización masiva, pero es también a la vez el escenario de poderosos movimientos contrapuestos», en *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit [Nostalgia por el sentido. Creer en un tiempo de credulidad ligera]* (Fráncfort del Meno / Nueva York, Campus, 1994), p. 34. En primer lugar, Weber sí utilizó el concepto de secularización (*RS* I, p. 217) [en su ensayo sobre las sectas protestantes, *EP*, p. 332] y, en segundo lugar, para él, como ya se mostró, desencantamiento y reencantamiento se encuentran entrelazados.

[45] *MWG* I/17, p. 104 [*CCV*, p. 223].

[46] *MWG* I/17, p. 111 [*CCV*, p. 231].

[47] Johann Wolfgang von Goethe, *Werke [Obras],* t. 1 (Múnich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1982), p. 359. Acerca de la interpretación de Goethe de los conceptos órficos, véanse sus explicaciones en las pp. 403 y ss. y el comentario del editor (p. 721). Las palabras sagradas, donde poesía y religión, alegoría y concepto todavía están entrelazados, son: *Daimon*, *Tyche*, *Eros*, *Ananke*, *Elpis*; en la traducción de Goethe: demonio, azar, amor, necesidad y esperanza. Para la interpretación, véase también, entre otros, Jochen Schmidt, *Goethes Altersgedicht «Urworte. Orphisch»: Grenzerfahrung und Entgrenzung [Poesía antigua de Goethe «Palabras primigenias. Lo órfico»: Experiencia del límite y deslimitación],* Heidelberg, Winter, 2006. Schmidt acentúa el rasgo cíclico y al mismo tiempo progresivo del proceso de la vida, por supuesto no culminado, de las cinco estrofas, con Eros en el centro. *Daimon* remite a la individualidad, a la ley interna, que encuentra su realización en la secuencia de las estaciones en el proceso biográfico que se realiza en la dialéctica de limitación y deslimitación. También él ve una conexión entre el *Daimon* de Goethe y el *Daimonion* de Sócrates (p. 12). Schmidt enfatiza justificadamente que no se trata en las cinco estrofas de varios poemas, sino de uno solo (p. 28). Para Max Weber la idea de una vida exitosa, expresada en el poema de Goethe, era la medida con la que se juzgaba a sí mismo y a los demás. Esto se manifiesta en las muchas cartas de condolencia que escribió, especialmente durante la época de la guerra. En una de ellas, dirigida a la viuda de Ludwig Tobler, quien murió el 2 de junio de 1915, a la edad de 38 años, por envenenamiento de la sangre, se encuentra al respecto una interesante reflexión sobre su propia vida: «Cuando era joven no deseaba nada más ardientemente que la muerte en la plenitud de mi fuerza viril, sin que con anterioridad la debilidad o la enfermedad me hubieran arruinado la imagen de la vida. Pero cuando todavía, algunos años más joven que su esposo, tuve

que despedirme para siempre del mundo de los hombres sanos —el que está separado del "nuestro" por un abismo que solamente es visible para nosotros, pero siempre presente, por encima del cual alcanza a pasar la mano de un amigo, pero que ningún pie logra traspasar—, varias cosas habían cambiado. No sé si, en mi estado de entonces, únicamente pensar en los seres cercanos a mí me hubiera dado la suficiente fuerza para impedirme partir voluntariamente. Lo que fue decisivo, creo yo, es el haberme encontrado aún tan poco consolidado y preparado internamente, el haber sido alguien que todavía seguía buscando, alguien que no estaba de acuerdo consigo mismo, alguien que no había llegado a su realización, al que la vida todavía le debía algo al respecto, a lo que no quiero renunciar». Considero que esto es una clave para entender el sentimiento vital de Max Weber e igualmente para una biografía que está aún por escribirse. Carta de Max Weber a Bertha Tobler del 20 de junio de 1915, en Max Weber, *Briefe 1915-1917 [Cartas 1915-1917], MWG* II/9, eds. Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius, cols. Birgit Rudhard y Manfred Schön (Tubinga, Mohr Siebeck, 2008), p. 62.

[48] Max Weber, *Briefe 1909-1910, MWG* II/6, eds. M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen, cols. Birgit Rudhard y Manfred Schön (Tubinga, Mohr Siebeck, 1994), p. 65. Schleiermacher se lamentaba de que siempre que entonaba la música de su religión para conmover a los presentes nunca encontraba respuesta por parte de los cultos, que despreciaban la religión. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Theologische Schriften [Escritos teológicos],* ed./intr. Kurt Nowak (Berlín, Union Verlag, 1983), p. 121.

[49] *MWG* I/17, p. 87 [*CCV*, p. 200].

[50] *RS* I, p. 204 [*EP*, pp. 248-249]. Nietzsche no parece distanciarse mucho en este punto. Véase el «Prefacio 5» a *Also sprach Zarathustra*, *op. cit.*, pp. 18-21. Allí se encuentran los últimos hombres que inventaron la felicidad. La formulación entre comillas en Weber no se puede constatar en Nietzsche. En general, hay una gran distancia con Nietzsche, a pesar de las semejanzas terminológicas.

II. Ideas, intereses, instituciones: conceptos clave de una sociología orientada por Max Weber

1. INTRODUCCIÓN

La sociología es para M. Rainer Lepsius la ciencia empírica y, por tanto, también histórica de las instituciones. Él sitúa en el centro de sus reflexiones el concepto de institución. Naturalmente, un concepto nunca se encuentra solo, sino relacionado siempre con otros. Los más importantes son, a su juicio, los de interés e idea. Para él existe un trío en el que los fenómenos caracterizados por esos conceptos están armonizados en mayor o menor medida. Las instituciones se refieren a directrices, a través de las cuales son interpretadas y legitimadas, con lo cual esas directrices llegan a concretarse. Las instituciones limitan los intereses —y así posibilitan su defensa legítima—, ya sean estos de naturaleza material o ideal, exterior o interior, individual o colectiva. Las instituciones median entonces entre ideas e intereses, en la medida en que crean espacios de acción legitimados adonde los intereses pueden afluir. Por ello pueden ser homogeneizados y, en todo caso, ordenados dentro de ciertos límites. Al mismo tiempo, esos espacios de acción están siempre apoyados y también protegidos por sanciones de tipo positivo o negativo. Las instituciones no median únicamente entre ideas e in-

tereses. Son, en mayor o menor medida, autónomas y autocéfalas y se vinculan además con otras instituciones. Se encuentran en constelaciones y frecuentemente en pugna. Cada institución tiende a externalizar los efectos negativos, de modo que siempre tiende a atribuirlos a otras instituciones.[1] Por ello, desde un punto de vista histórico, para Lepsius la constelación de instituciones y la consiguiente lucha entre instituciones, así como su diferenciación y modos de mediación, son incluso más importantes que, por ejemplo, la lucha de clases.[2]

La fuente de esta teoría de las instituciones es Max Weber. Por supuesto, este utiliza el concepto de instituciones de manera no específica, y solo esporádicamente. Habla más bien de relaciones sociales, de órdenes y poderes sociales, como también de asociaciones.[3] Aun así, igualmente entiende las instituciones como mediadoras entre ideas e intereses. Tal vez la comprobación documental más importante se encuentra en la «Introducción» a los ensayos sobre la ética económica de las religiones universales. Se trata de la muy citada metáfora del guardagujas incorporada por Weber en 1920.[4] En el centro se encuentra la idea de la salvación y su interpretación dentro del marco de una «visión del mundo racionalizada sistemáticamente», así como la posición de los creyentes al respecto. Y en este contexto se plantea:

> Los intereses (materiales e ideales) y no las ideas dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las «imágenes del mundo» *(Weltbilder),* creadas por las «ideas» han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses. A partir de esta imagen del

mundo se orientaban el «de qué» y el «hacia qué» se quería y —no olvidarlo— se podía ser redimido.[5]

Esta cita sirve igualmente a M. Rainer Lepsius para vincular su enfoque con el de Max Weber.[6] Esto, en primera instancia, es sorprendente, puesto que aquí parece faltar el concepto central para Lepsius: el de instituciones. Aunque Weber habla de intereses y de visiones de mundo creadas por ideas —las cuales se podrían designar como los órdenes concebidos también por Lepsius—, no menciona instituciones. Lo que más preocupa a Lepsius es la manera como los órdenes concebidos se convierten en órdenes institucionales y actúan, por ello, como directrices de la acción —sobre esto, evidentemente, no se dice nada aquí.

Detengámonos un momento en este pasaje. Conforme a este, las ideas en algunos casos marcan el camino y determinan el rumbo a seguir. Solamente en este caso la dinámica de los intereses puede desplegarse con un objetivo determinado. La interpretación de la visión definida por Weber quedaría incompleta si se limitase a los conceptos de ideas e intereses. Antes bien, son *tres* los conceptos importantes aquí: las concepciones del mundo que marcan el rumbo, los intereses y los caminos. Desde la perspectiva de una sociología orientada por la teoría de la estructura y la acción, en apariencia esta terminología luce excesivamente mecánica. Sin embargo, aclara que también para Weber entre ideas e intereses debe existir un tercero mediador.

Lepsius utilizó esta cita para presentar a Max Weber como fundador de una sociología de la cultura y, al mismo tiempo, como su maestro.[7] Considera inobjetable el modo de expresión metafórico de Weber, porque este concretó lo que que-

ría decir mediante análisis materiales, y en esto consiste la actualidad permanente de su sociología de la cultura.[8] Vale la pena entonces retomar en primera instancia a Max Weber, para volver después al enfoque de Lepsius. Para esto escojo, teniendo en cuenta la cita inicial, la sociología de la religión de Weber.

Desde su disertación doctoral hasta sus dos grandes proyectos, inconclusos debido a su muerte prematura —*Ensayos sobre sociología de la religión* (previsto en cuatro tomos) y *Economía y sociedad* (en realidad *Sociología,* previsto por lo menos en ocho capítulos)—[9] Max Weber se ocupó de una gran variedad de problemas teóricos, históricos y políticos, tales como: los prerrequisitos legales para la separación entre patrimonio empresarial y privado y para la limitación de la responsabilidad personal; los efectos políticos de una Constitución agraria desarticulada en Alemania, en comparación con las de Inglaterra y Francia; los errores metodológicos de las escuelas teórica e histórica de la economía política alemana, así como de muchos científicos de la historia; la influencia del protestantismo ascético en el estilo de vida económico; las probabilidades de una revolución burguesa en Rusia; el carácter del antiguo capitalismo y su articulación con el «mundo estatal» antiguo; la relación entre naturaleza y cultura; *Physis* y carácter; el surgimiento de la música armónica; la situación de Alemania en un mundo caracterizado por el imperialismo y el colonialismo. La lista, naturalmente, está incompleta y podría ser ampliada. Sin embargo, este panorama de la sorprendente diversidad de problemas en la obra de Weber se antepone más bien a un tratamiento en profundidad, puesto que podemos identificar en retrospectiva *un* problema que para Max Weber adquirió cada vez mayor importancia en su desarrollo científico y se impuso progresivamente al resto de problemáticas, hasta lle-

varlas a un segundo plano. Y este asunto en modo alguno estuvo presente desde el comienzo, sino que se fue cristalizando poco a poco. Pero, ¿de qué trata exactamente este problema y cómo está planteado?

La formulación más elaborada se encuentra en la «Introducción» al primer tomo de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, enviada por Weber mismo a la imprenta en 1920,[10] donde se pregunta por qué razón *solamente* en el Occidente moderno existió —*al lado* del «capitalismo de los fundadores, de los especuladores a gran escala, del capitalismo colonial y [...] financiero», difundido en todos los tiempos y por el mundo entero, y *al lado* del capitalismo depredador y aventurero—[11] *también* un «capitalismo *burgués, de carácter empresarial*, con su organización racional *del trabajo libre*».[12] ¿Por qué los intereses capitalistas difundidos en todos los tiempos por el mundo entero *solamente aquí* desembocaron en esta modalidad, forma y orientación de capitalismo? ¿Por qué no ocurrió *lo mismo* con los intereses capitalistas «en China o India»? ¿Por qué razón «allí no orientaron el desarrollo científico, artístico, político o económico por el mismo camino de la racionalización que es propio de Occidente»?[13] Y, se puede agregar, ¿por qué ocurrió todo esto precisamente en Europa, que alrededor del año 1000 d. C. se encontraba retrasada en su desarrollo en casi todos los campos, en comparación con los demás grandes círculos culturales: el chino, el indio y el árabe?[14] ¿Qué causó entonces este desarrollo particular de rasgos peculiares? En efecto: historiadores que se ocupan del devenir de Europa hablan de un «proceso dinámico único»[15] que se presentó con el nuevo milenio y que, de ser una región atrasada, hizo de Europa —en especial, me-

diante la influencia cultural del cristianismo latino— el lugar donde se presentó la primera modernidad —naturalmente, desde el comienzo, diversa— y un modo particular de capitalismo, caracterizado por un racionalismo específico: el de la cultura occidental moderna.

Este racionalismo de la cultura occidental moderna —al cual pertenece, como fenómeno parcial,[16] el capitalismo racional con su «organización capitalista-racional del trabajo (formalmente) libre»— es para Max Weber, un «individuo histórico», en el sentido que le asigna la metodología de Heinrich Rickert. Se trata de un individuo histórico, en sentido amplio y restringido. Por un lado, se encuentra el racionalismo *occidental*, que se diferencia, por su singularidad, del racionalismo de otros círculos culturales y, por el otro, el racionalismo occidental *moderno*, que a su vez es para Weber un fenómeno particular dentro del racionalismo occidental. Con esta constatación se plantean dos interrogantes: *1)* ¿cómo reconocer las características particulares de los «individuos históricos»? (problema de identificación), y *2)* ¿cómo explicar apropiadamente el surgimiento de estas características? (problema de imputación), puesto que, como explicó al final de sus días con toda claridad, se trataba para él de «conocer las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes».[17] Weber entonces diferencia claramente entre el problema de la identificación y el de la explicación, es decir, el de la imputación causal.

Si se realiza una lectura cuidadosa del planteamiento citado anteriormente del problema general de la «Introducción», se ve que el interés de comprensión de Weber no estaba diri-

gido a explicar un «no-suceso» *(Nichtereignis),* como se suele afirmar con frecuencia. Se pregunta mucho más por las condiciones que favorecieron u obstruyeron la formación del capitalismo empresarial burgués. En 1906, con posterioridad a una estadía en América, Werner Sombart preguntaba por qué no existía socialismo en los Estados Unidos.[18] Formuló esta pregunta para profundizar en el conocimiento del capitalismo y sus efectos y para esclarecer, por ejemplo, si el capitalismo moderno —como había afirmado Karl Marx, entre otros— «genera» efectiva y necesariamente a partir de sí mismo el socialismo moderno. Weber se preguntaba de forma similar por qué no se desarrolló internamente en China o India un capitalismo empresarial racional, aunque allí inicialmente las condiciones para que ello pasara eran mucho más favorables que en la atrasada Europa medieval, donde efectivamente surgió.

Pues bien, yo sostuve que este problema general de la «Introducción» no había preocupado a Weber desde un principio, sino que, antes bien, se había desarrollado paso a paso. Sobresalen en esto dos saltos cualitativos, que podemos ubicar en los años 1904-1905 y 1910-1911, en relación, por un lado, con la serie de artículos de Max Weber sobre *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* y, por otro, con un descubrimiento sorpresivo para él. En 1904-1905, cuando publicó en dos entregas este estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [Archivo para la ciencia social y la política social],* se propuso demostrar cómo las ideas inciden en la historia de una manera que no implicara caer con ello ni en un materialismo ni en un idealismo ingenuos.[19] Justificó la

publicación de las entregas de los artículos en el *Archivo* únicamente con este argumento, puesto que generalmente la revista no tenía interés en trabajos históricos y su estudio era una investigación histórica, como subrayó expresamente. Desde luego, se trataba de un estudio histórico en el cual tiene cabida lo ejemplar. Es ejemplar respecto al interrogante por la causalidad de las ideas. Encontrar la respuesta correcta a esto tenía para Weber gran importancia teórica. Y su respuesta fue que las ideas, por lo general, no tienen consecuencias directas, pero sí acarrean consecuencias, y por esto, para una explicación de la formación del capitalismo moderno, además de las condiciones económicas, es necesario considerar también factores culturales, especialmente la disposición y la capacidad de las personas para llevar una vida racional. Este aspecto interior, «espiritual», de la acción humana no se puede comprender, por lo general, solamente a partir de condiciones económicas. Pero allí donde la disposición y la capacidad para llevar una vida racional «sea obstruida por inhibiciones de tipo espiritual» también «el desarrollo de una forma de vida *económica* racional se enfrenta a fuertes resistencias internas». Descubrirlas constituye normalmente para la sociología el «aspecto más difícil de comprender del problema». En los estudios sobre el protestantismo ascético Weber había demostrado de qué manera esas resistencias internas podían ser quebradas. Por esto, generalizando esta concepción, pudo ubicar en la «Introducción» este punto de vista como un factor central de sus reflexiones comparativas sobre la sociología de la religión: «en el pasado, los poderes mágicos y religiosos y las ideas del deber vinculadas a la creencia en estos se contaron en todas partes

entre los elementos constitutivos más importantes de las formas de vida».[20] La sociología debe indagar siempre por estos factores, al lado de las condiciones económicas, en virtud de su aspiración a aportar explicaciones.

En 1910-1911 Max Weber hizo un descubrimiento. Curiosamente, no lo hizo en su trabajo sobre la economía, sino en el que escribió sobre la música. Animado por la amistad con la pianista Mina Tobler[21] y sensibilizado con la problemática de la racionalización, llegó a través de la música occidental al siguiente juicio:

> ... pero solo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía), la composición musical sobre la base de los tres tritonos y la tercera armónica, nuestra cromática y nuestra enarmonía (que sólo a partir del Renacimiento han sido conocidas racionalmente como elementos de la armonización), nuestra orquesta con su cuarteto de cuerda como núcleo y la organización del conjunto de instrumentos de viento, el bajo fundamental, nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura, por tanto, su duración en el tiempo), nuestras sonatas, sinfonías y óperas [...] y, como medios de ejecución, nuestros instrumentos básicos órgano, piano y violines

... todo esto fue producido, al igual que el capitalismo industrial, exclusivamente por la cultura occidental.[22] La producción de este fenómeno particular fue ante todo obra del monacato occidental. Pero esto no fue lo sorprendente para él, sino el hecho de que, incluso en la esfera a-racional de los fenómenos estéticos, podía ser comprobada la influencia del

racionalismo específico de la cultura occidental. Como relata Marianne Weber en su biografía de Max Weber, «este reconocimiento del carácter especial del racionalismo occidental y el papel que le tocó desempeñar para la cultura occidental significó uno de sus descubrimientos de mayor importancia». Y ella prosigue: «como resultado, su original estudio de la relación entre religión y economía fue extendiéndose hasta ser una investigación cada vez más vasta del *carácter especial de toda la civilización occidental*».[23] No se trataba solamente de reconocer esta peculiaridad, sino también de explicar su surgimiento. Así también quedó formulado el problema, casi 10 años después, en la «Introducción», como se ha señalado.

Esclarecer la peculiaridad de la cultura occidental y explicar su formación se constituye desde 1910-1911 en un problema cada vez más central. Con ello también el problema del capitalismo se convierte en el problema del racionalismo. Max Weber lo trata cada vez más desde una perspectiva teórica e histórica. Los dos grandes proyectos de finales de su vida —la contribución al *Handbuch der politischen Ökonomie [Manual de economía política],* y que más tarde se convierte en *Grundriß der Sozialökonomik [Esbozo de la economía social],* conocida como *Economía y sociedad*, más la compilación de ensayos sobre sociología de la religión— se concentran, mediante una división del trabajo más o menos «clara», en una reflexión teórica e histórica, respectivamente, acerca de este fenómeno. Con ello los estudios sobre la ética económica de las religiones universales, que corresponden a la mayor parte de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, se encuentran en continuidad con la secuencia de los artículos so-

bre el protestantismo ascético y la perspectiva adquirida allí sobre cómo las ideas influyen en la historia. Pero esos estudios van más allá de esta secuencia de artículos. Max Weber tenía gran interés en dar a conocer estos planteamientos. Esto lo muestra la tabla de contenido que bosquejó para el tomo I de los *Ensayos sobre sociología de la religión.* Esta aclara que no deberían ser homogenizados los estudios sobre el protestantismo —el de 1904-1905, revisado, y el ensayo sobre sectas, prácticamente escrito de nuevo— y los estudios comparativos sobre la ética económica de las religiones universales, publicados desde 1915. Externamente, como es evidente, se encuentran separados. Sin embargo, en cuanto al contenido, se entrelazan en la «Introducción», que solo será *posteriormente insertada* al inicio del primer tomo.[24]

¿Existe una razón para realizar la separación cuidadosa y visible de los ensayos aquí compilados? Sí existe y es de naturaleza metodológica. En el estudio sobre el protestantismo ascético, Max Weber se había esforzado por esclarecer «el aspecto más difícil de comprender del problema», es decir, cómo los poderes religiosos y las ideas del deber vinculadas a la creencia en estos inciden en la disposición y la capacidad de los grupos para actuar en el mundo, especialmente para la acción económica. Pero el otro aspecto, el más fácil de entender, lo dejó intencionalmente de lado. Se ocupó aquí, como dijo en retrospectiva en la «Introducción», únicamente de *un* aspecto de la relación causal. En cambio, en los estudios sobre la ética económica de las religiones universales trató de dar cuenta de «*ambas* relaciones causales». Por un lado, la influencia de las religiones culturales en la actitud económica *(Wirtschaftsgesinnung)* y, por el otro, la influencia de la economía y de la estratificación social en las religiones culturales.[25] En cuanto a la respuesta a cómo estas dos relaciones causales se pueden pensar conjuntamente, Weber habla de una maraña «de influencias recíprocas entre las bases materiales, las formas de organización social y política y el contenido espiritual»,[26] es decir, de aquella «tríada» conceptual de la cual se habló al comienzo, compuesta por intereses, ideas e instituciones.

Se desprende, además, un segundo punto de vista: Max Weber emprende de manera asimétrica la reflexión comparativa sobre las religiones culturales, entre las cuales contaba

el confucianismo, el taoísmo, el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Respecto a la reflexión sobre las religiones asiáticas, tenía interés en «encontrar el punto de comparación con el desarrollo de Occidente que ulteriormente se analiza» e identificar aquellas características «de la ética económica religiosa occidental que le son propias y que la diferencian de otras». Por esta razón, dice Max Weber expresamente que en sus estudios sobre confucianismo y taoísmo, y sobre hinduismo y budismo, «de forma deliberada» solo quería enfatizar «lo que en cada cultura está y estuvo en oposición con el desarrollo de la cultura occidental». Precisamente sus estudios sobre Asia «están orientados totalmente de acuerdo con lo que aparece como importante *desde este* punto de vista respecto a la descripción del desarrollo occidental».[27] Sin embargo, Weber no quería darse por satisfecho con esto. Antes bien, su intención era *seguir* analizando este desarrollo cultural occidental, yendo más allá de las correlaciones causales reveladas a través de los estudios sobre el protestantismo. Quería investigar cuál era la «concatenación de circunstancias» que había producido aquel fenómeno cultural que caracteriza al Occidente, en especial al Occidente moderno. Adicional a la perspectiva comparativa, era necesaria entonces una perspectiva del desarrollo histórico. Respecto a la solución del problema en su conjunto, se trataba entonces para Max Weber de la conexión de *ambos* aspectos de la relación causal y de *ambas* perspectivas: la comparativa y la del desarrollo histórico.[28] En relación con esta última, Weber diferencia metodológicamente el desarrollo histórico de la mera transformación, por una parte, y del aumento de valor o evolución normativa, por la otra.[29]

Resumamos lo dicho hasta ahora sobre la metáfora, que también para M. Rainer Lepsius es fundamental: los estudios sobre el protestantismo ascético se diferencian de los estudios sobre la ética económica de las religiones universales en que los primeros únicamente tienen en cuenta un aspecto de la relación causal, mientras que los últimos consideran ambos, y los estudios sobre las religiones culturales asiáticas se diferencian de los estudios sobre las religiones culturales del Mediterráneo antiguo y occidentales por el hecho de que en aquellos lo fundamental reside en la perspectiva comparativa, mientras que en los últimos predomina la perspectiva del desarrollo histórico.[30]

Hemos dividido el problema general en dos interrogantes: *1)* el que inquiere por la peculiaridad de un fenómeno cultural y su explicación (problemas de identificación y de atribución), y *2)* aquel que busca saber si un fenómeno cultural se debe tratar en primera instancia comparativamente o desde la perspectiva del desarrollo histórico. Naturalmente, ambos interrogantes están relacionados, puesto que para percibir la peculiaridad de un fenómeno se debe comparar, y para explicar esta peculiaridad se debe elegir la perspectiva del desarrollo histórico y cotejar nuevamente en función de la imputación causal.[31] Por esto el enfoque de Weber en la sociología de la religión desarrollada por él se apoya en dos interrogantes que él mismo planteó de la siguiente manera en el año de 1919 en su plan para la compilación *Ensayos sobre sociología de la religión*: *1)* ¿en qué consiste la particularidad económica y social de Occidente?, y *2)* ¿cómo surgió y cómo se relaciona ella con el desarrollo de la ética religiosa?[32]

La respuesta a la pregunta sobre la particularidad de la cultura occidental y, en especial, sobre la cultura occidental moderna ya se dio parcialmente, con la alusión al capitalismo empresarial burgués y la música armónica. Pero las consideraciones de Max Weber van más allá. Incluyen otros factores, tanto institucionales como culturales y espirituales. Desde el punto de vista institucional estos son —además del capitalismo racional, con su intercambio libre de los factores de producción y la separación de la empresa orientada hacia el lucro y la economía doméstica orientada al consumo—,

ante todo, el Estado racional impositivo y administrativo, con su dominio estatutario y el monopolio de la violencia física legítima en su territorio, pero también la ciencia racional con su combinación de teoría y experimentación, así como la aplicación de la tecnología adquirida a partir de estas a la vida cotidiana. Todos estos factores contribuyeron a conformar la peculiar cultura occidental moderna. A estos factores institucionales se agregan factores culturales y espirituales, sobre todo la figura del hombre profesional, que encuentra el sentido de su vida en un ascetismo profesional intramundano. Para Weber, esta constituye —además de la constelación descrita de instituciones— la correlación motivacional. Únicamente de la interacción de factores institucionales y motivacionales o espirituales y de las ideas fundamentadas en estos factores surgió la peculiar cultura occidental moderna. Una cultura en una senda de desarrollo acerca de la cual «nos imaginamos con gusto» —al menos nosotros, en cuanto miembros de esta cultura— que posiblemente sea de «alcance y validez *universales*».[33] La respuesta a la segunda pregunta es más complicada. Para comprender el origen y desarrollo de esta cultura, en especial de la cultura occidental moderna, se debe profundizar en la obra de Max Weber, particularmente en su análisis de varios niveles y en su teoría de la racionalidad, igualmente interrelacionados, como se demostrará enseguida.

Max Weber defendía un «método individualista» o un individualismo metodológico, como se diría hoy en día, pero también consideraba que de la conexión entre acciones individuales surgen formaciones sociales con características emergentes, que a su vez se vuelven causalmente activas. Es-

te método individualista está entonces apareado con una teoría de la emergencia (débil). No se trata de sustancias emergentes, sino de cualidades emergentes y de su efecto causal.[34] Por esto existen razones poderosas para hablar de un individualismo metodológico *moderado* o incluso de un holismo metodológico *moderado,* en Weber, dependiendo de cómo se interpreten los efectos estructurales de las formaciones sociales.[35] Esto se deduce de los «conceptos sociológicos fundamentales» que elaboró para la versión revisada de su contribución al *Esbozo de la economía social* en 1919-1920. Estas formaciones son específicas, según el nivel, y están constituidas en cierta medida de acuerdo con el nivel de su aparición. Contienen la secuencia lógica de orientación, relación, orden y asociación que, en la medida en que se trata igualmente, en todos los casos, siempre de la incorporación del sentido, se pueden traducir a los conceptos de orientación de la acción (orientación), coordinación de la acción (relación, orden, asociación) y conexión de sentido supraindividual, «cultural» (sentido colectivo). Dicho de otra manera: siempre se trata de la interacción de intereses, instituciones e ideas, es decir, de interiorización, institucionalización e interpretación vinculadas entre sí.[36] En el ejemplo del estudio sobre el protestantismo ascético —en el que, en efecto, como se ha indicado, solamente se ha examinado un aspecto de la relación causal, esto es, la influencia de la ética religiosa en el modo de conducción de vida— es posible estudiar este modelo de varios niveles. Al mismo tiempo, se puede mostrar a partir de allí lo que Max Weber quería decir cuando hablaba del *efecto* de las ideas en la historia.[37]

He planteado que el modelo de varios niveles y el concepto de racionalidad están interrelacionados. ¿Pero qué entiende exactamente Max Weber por racionalismo o por racionalidad? Aquí encontramos ambigüedades considerables que no se pueden disipar fácilmente. Ya en el estudio de 1904-1905 sobre el protestantismo Weber planteaba claramente que era posible «"racionalizar" la vida, desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones». Racionalismo es «un concepto histórico, que encierra un mundo de contradicciones». En la versión revisada de 1920 agregó: «Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo».[38] Consecuentemente utilizó entonces también este concepto de forma muy diversa. No lo usaba únicamente de manera específica, sino de vez en cuando también de manera exagerada. Y por ello resulta tan necesario poner orden en esta diversidad. Para ello es adecuado el modelo de varios niveles.

Con el término «racional» Weber crea tres pares conceptuales que se pueden ubicar en diferentes niveles: racional con arreglo a valores y con arreglo a fines, en el nivel de las orientaciones de la acción; racional respecto de lo material y lo formal, en el nivel de las coordinaciones de la acción, y racional en lo teórico y lo práctico, en el nivel de las relaciones de sentido supraindividuales, al que con frecuencia Weber llama *imagen del mundo*. Con esto no se ha abarcado toda la variedad de significados que aparecen en la obra, pero sí los más importantes. Estas diferenciaciones se pueden aplicar a todos los ámbitos y en todos los órdenes de vida y, por tanto, también al ámbito vital de la religión.

En efecto, una aplicación tal se encuentra en un lugar relevante. Al final de su estudio sobre el confucianismo —con su racionalismo de adaptación al mundo— Weber lo opone al puritanismo —con su racionalismo de dominación del mundo—. Aquí Weber define los criterios con los que es posible «medir», con propósito heurístico, el grado de racionalización que ha alcanzado una religión. Esto es: «primero, el grado en que se ha despojado de *magia*. Luego, el grado de unidad sistemática que ha conseguido en la relación entre Dios y Mundo y, consiguientemente, en la propia relación ética con respecto al mundo».[39] Es fácil observar que con esto se refiere a la visión religiosa del mundo y, ante todo, a las instituciones religiosas, como, por ejemplo —en el protestantismo ascético—, al rol de los sacramentos en la mediación entre un dios oculto, un *deus absconditus,* y el hombre pecador. Como dice Weber, ambos referentes se encuentran «mutuamente enlazados por múltiples relaciones internas»,[40] puesto que tanto la visión religiosa del mundo como las instituciones religiosas se encuentran entrelazadas de una manera no casual.

Podemos entonces asignar un «patrón» a las instituciones y otro a las visiones del mundo o las ideas. ¿Y dónde quedan las orientaciones que, conforme a las premisas de un «método individualista», son indispensables para el conocimiento del acontecer social? Estas, al parecer, no existen en esta exposición. Pero tal conclusión sería precipitada, puesto que aquí se manejan como la variable dependiente. El interrogante es cómo inciden las visiones del mundo religiosas, y su institucionalización, en la disposición y la capacidad de personas y grupos humanos a la hora de adoptar ciertas orien-

taciones y formas de acción. Max Weber ya había formulado de esta manera el interrogante, en el estudio sobre el protestantismo, y lo plantea también en los estudios sobre la ética económica de las religiones universales, pero esto atañe únicamente al aspecto de la relación causal. El otro todavía no es tenido en cuenta aquí.[41] Corresponde entonces al modelo macro-micro-macro, ilustrado anteriormente, donde aquello que primero constituía una variable dependiente en el siguiente paso (explicativo) constituya una variable independiente. También así es posible entender los dos aspectos de la relación causal. En efecto, existen en la obra indicios de que Max Weber seguía cada vez más, desde 1910-1911, en su sociología de la religión, esta estrategia explicativa.[42] En el capítulo sociológico sobre la religión, del *Esbozo de la economía social,* con el cual se proponía completar teóricamente sus ensayos sobre ética económica de las religiones universales, buscaba desarrollar, bajo el título «Comunidades religiosas», el tema del condicionamiento de clase de las religiones y el tema de las religiones culturales y la actitud económica, agrupándolos —se puede añadir— en *un solo* modelo explicativo. También los estudios sobre la ética económica de las religiones universales, como ya se mostró, siguen, en su versión más elaborada, este patrón: siempre incluyen *ambos* aspectos de la relación causal, integrada en un modelo de varios niveles.

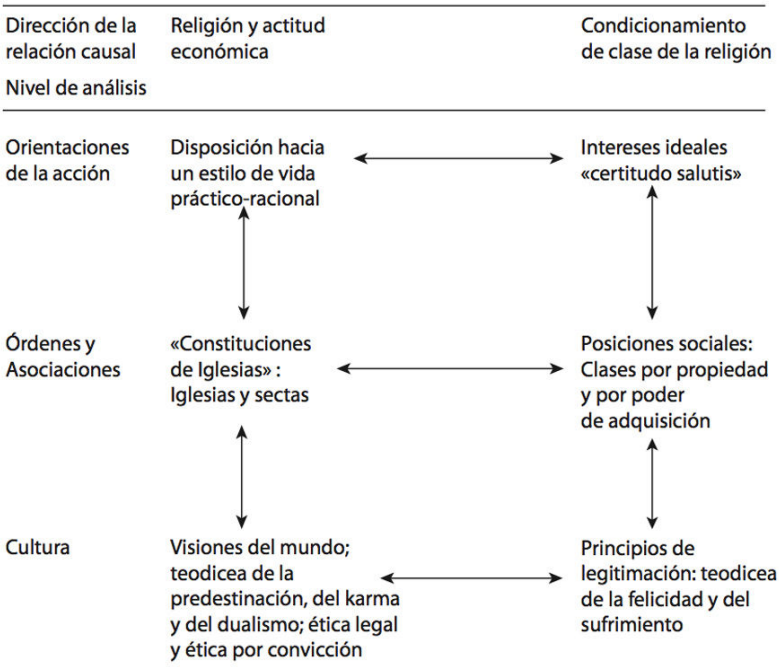


FIGURA II.1. *Estrategia de análisis de Max Weber en su sociología de la religión*

Todas las religiones culturales tenían, según Weber, potenciales de racionalización, y todas los utilizaban en mayor o menor medida. Así que podía afirmar que sus estudios comparativos y sobre el desarrollo histórico de la ética económica de las religiones universales constituyen un aporte a la vez a la sociología y a la tipología del racionalismo *religioso*. Esto nos lleva, como último punto, a la pregunta por los hallazgos más importantes. ¿Qué se ganó con el conocimiento alcanzado?

5. PRINCIPALES HALLAZGOS

Max Weber utilizó en su sociología de la religión un enfoque de varios niveles que presuponía dos aspectos, sobre la base de una diferenciación más o menos pronunciada de esferas de valor y órdenes de vida, con el propósito de contribuir a una sociología y a una tipología del racionalismo *religioso.* De esta manera, cabe esperar que se puedan encontrar en la obra dos clases de hallazgos. Estos pueden caracterizarse como hallazgos tipológicos e históricos, dependiendo de si se encuentra en primer plano el enfoque comparativo o el enfoque del desarrollo histórico.[43] En efecto, es posible agrupar de esta manera los hallazgos más importantes. Con ello, naturalmente, no se abarca toda la riqueza de los planteamientos que se encuentran en la obra.

Ya conocimos dos interrogantes sistemáticos de Weber. Aquel acerca del condicionamiento de clase de las religiones y aquel que busca captar la relación entre las religiones culturales y la actitud económica. En una consideración comparativa, la respuesta al primer interrogante consiste en una tipología de capas portadoras, y la respuesta al segundo consiste en una tipología de las relaciones con el mundo motivadas religiosamente. A esto se suman una pregunta y una respuesta adicionales. Es la cuestión acerca de la relación entre capas portadoras y «mundo». En este contexto, Weber utiliza de nuevo una metáfora. Habla de «afinidades electivas» entre una capa portadora y la visión del mundo condicionada por su religión cultural. Debido a que Max Weber no logró culminar sus investigaciones, para perfilar las clasifica-

ciones partimos en parte de supuestos, que no son unívocos en todos los casos.

Respecto a la tipología de las capas portadoras, son importantes sobre todo dos textos: la «Introducción» a la ética económica de las religiones universales[44] y el inciso 7, «Estamentos, clases y religión», del capítulo sobre sociología de la religión de la aportación de Weber al *Esbozo de la economía social*, el cual se encuentra hoy en día bajo el título «Comunidades religiosas», como parte de la versión más antigua de *Economía y sociedad* en las obras completas de Max Weber.[45] Entre los dos textos, escritos ambos probablemente en 1913, existe un gran parecido. Weber aclara allí que para él la estratificación religiosa y la social no tienen que coincidir: quien desde el punto de vista religioso se encuentre «arriba», desde el punto de vista social puede encontrarse «abajo», y viceversa. También es importante si las élites religiosas o los virtuosos religiosos, como él los llama, se ocupan de cuestiones teóricas, es decir, si son intelectuales o si se concentran más en asuntos prácticos, porque se encuentran en la vida práctica. Y se agregan más diferenciaciones sutiles. A grandes rasgos, la construcción de la tipología se basa en las siguientes diferenciaciones: ¿se trata de legos o de expertos religiosos (religiosidad de masas *versus* religiosidad de virtuosos)?; ¿los expertos religiosos son privilegiados sociales o pertenecen a las capas desfavorecidas socialmente (capas altas o aristocráticas *versus* capas plebeyas)?; ¿estos expertos religiosos viven más o menos vinculados a la economía y en ello tienen una orientación más teórica o más práctica?

Para la tipología de las relaciones con el mundo motivadas por la religión, el texto base es ante todo el «Excurso», que

Max Weber incorporó como enlace entre el estudio del confucianismo y el taoísmo y el del hinduismo y el budismo, en sus investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales.[46] Es importante observar esta posición, puesto que con el «Excurso» se realiza un corte a través de las religiones culturales asiáticas y no *entre* las religiones asiáticas y las occidentales mediterráneas, como, por ejemplo, todavía lo hacía Hegel en su filosofía de la religión. Lo crucial aquí es si una religión cultural posee el potencial de rechazar radicalmente el mundo, sobre la base de sus premisas religiosas, de desvalorizarlo en su significación propia, de desencantarlo desde el punto de vista religioso y, de esta manera, motivar al virtuoso religioso a dar un vuelco axiológico. Esto, según la tesis de Max Weber, en general únicamente lo han logrado religiones de redención. Pero estas no existieron únicamente en el círculo cultural mediterráneo-occidental, sino también en Asia. El budismo constituye un ejemplo significativo al respecto.

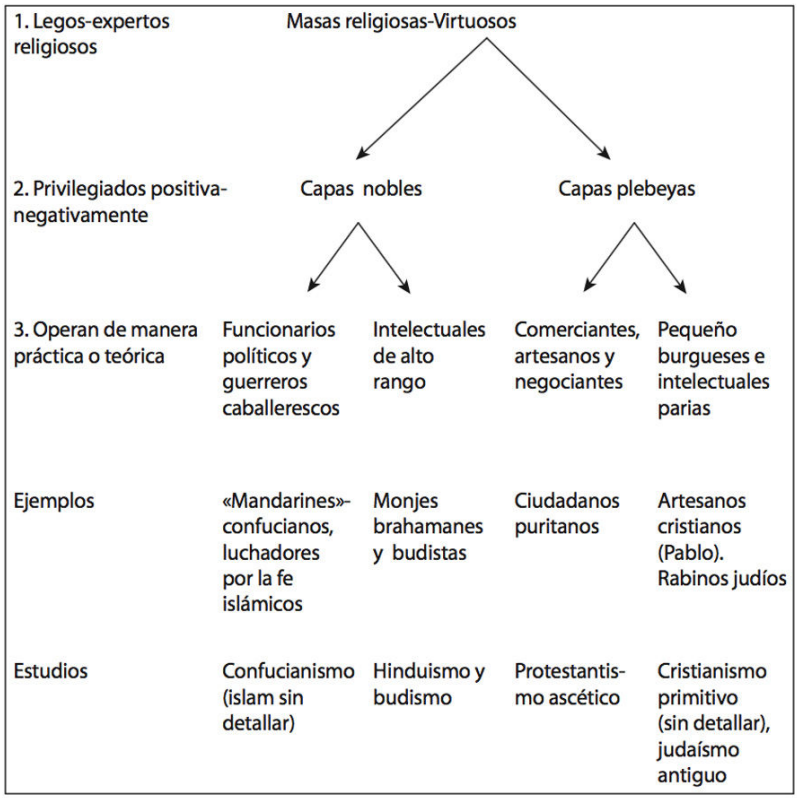


FIGURA II.2. *Tipología de las capas portadoras*

Para la construcción de una tipología de las relaciones con el mundo motivadas por la religión, el criterio principal y más importante es saber si se trata de magia o de religión cultural y, en caso de que se trate de religión cultural, si constituye o no una religión de redención. Max Weber opinaba que el confucianismo, a pesar de ser una religión cultural, no era una religión de redención, sino una ética social muy elaborada. Entre las religiones de redención, a su vez, todo depende de si el rechazo del mundo ligado a estas se manifiesta como alejamiento del mundo o como acercamiento a este, y si la actitud exigida al virtuoso religioso frente al mundo se puede alcanzar mediante la contemplación o el ascetismo (pensar correctamente o actuar correctamente). De

aquí resulta una tipología de las relaciones con el mundo motivadas por la religión (véase figura II.3).

La sociología de la religión de Max Weber contiene, además, como hemos visto, el intento de explicar el origen y desarrollo de la cultura occidental moderna y la estructura institucional que la sustenta. Su enfoque presenta entonces, además de los resultados tipológicos, resultados históricos; también se puede decir: hipótesis acerca de por qué surgieron los fenómenos culturales que eran de su interés. Igualmente es posible ordenar estos resultados conforme a los dos interrogantes mencionados, a saber: acerca de las instituciones y acerca de las mentalidades. Sin embargo, esto solo se puede plantear aquí mediante palabras clave.

Max Weber hacía referencia repetidamente a lo largo de toda su obra a instituciones, de las cuales afirmaba que eran propias de la cultura occidental, determinantes para la misma. Ubica su origen en la Antigüedad mediterránea y en la Edad Media europea. Estas habrían preparado igualmente el camino por el cual se pudo desplegar la dinámica de los intereses en dirección al racionalismo específico de Occidente. Al respecto, incluía el Derecho romano y la Iglesia romana, creada con la ayuda de este, la cual se constituyó a través del conflicto donatista y la reforma de Gregorio VII en institución de gracia con cargos carismáticos.[47] Pero igualmente incluía instituciones que surgieron de una serie de «revoluciones» medievales: junto con esta «revolución» papal, la revolución científica, la urbana y la feudal.[48]

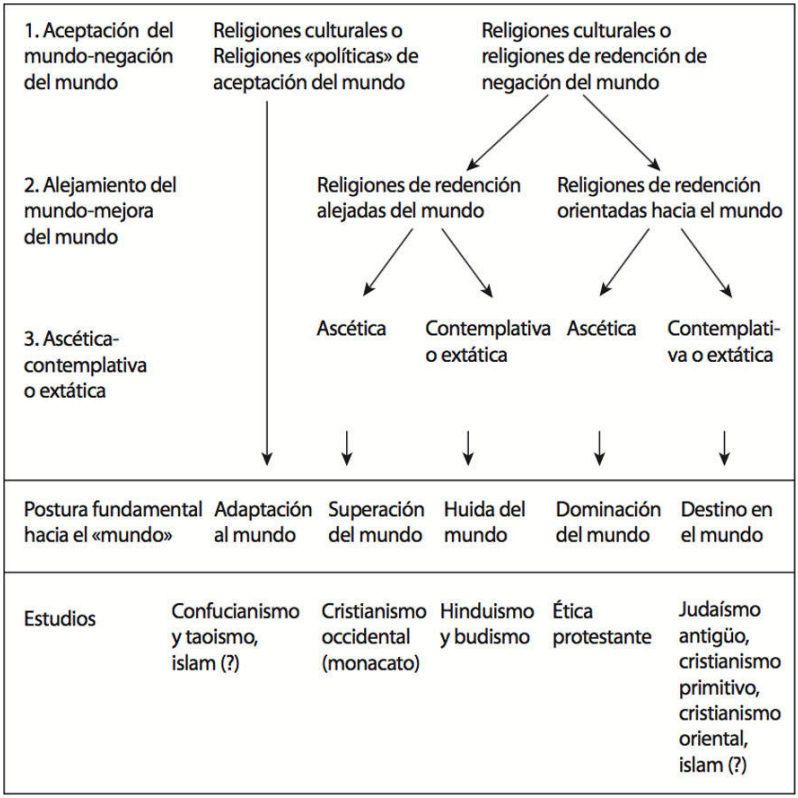


FIGURA II.3. *Tipología de las relaciones de los virtuosos con el mundo motivadas por la religión*

Así como no se encuentra por fuera de Occidente ninguna institución como la Iglesia romana, tampoco se hallan universidades como la de Bolonia o ciudades como Colonia que pudieran haberse impuesto, siquiera temporalmente, como conjuntos urbanos autónomos y autocéfalos de ciudadanos libres que hacen frente a la dominación territorial. En ningún lugar ha existido un feudalismo «prestamista» que una, como en Occidente, *homagium* y *beneficium*. No está claro cómo Weber concebía la interacción entre estas creaciones institucionales, que no surgieron al mismo tiempo y que, además, se fueron transformando con el tiempo. No obstante, de forma inequívoca, tenía el convencimiento de que a partir de ahí se habían formado constelaciones de orden, sin

cuyo efecto no sería posible explicar la conformación de la cultura occidental moderna. Empero, ante todo, ello requirió además innovaciones espirituales condicionadas culturalmente, que no se podrían reducir a regulaciones institucionales. Weber las vio representadas particularmente en la profecía judía anterior al exilio, en la misión de san Pablo y en las revoluciones doctrinarias del protestantismo ascético en el siglo XVII. Solo la conjugación de estas «corrientes», es decir, de lo ideal, lo institucional y lo espiritual, pudo dar lugar a la cultura occidental moderna. Pero esto se debió a final de cuentas a una concatenación casual de circunstancias y no a una necesidad histórica de cualquier índole.

El enfoque sociológico de la religión de Max Weber es entonces extremadamente complejo y produce resultados interesantes, aunque polémicos, entre los historiadores contemporáneos. Lo que es válido para el enfoque sociológico de la religión lo es para el enfoque sociológico weberiano en su conjunto. En todos nuestros intentos de reconocer fenómenos culturales en su particularidad y de explicar su origen debemos utilizar el enfoque de varios niveles, en sus dos aspectos, y combinar la reflexión comparativa con la del desarrollo histórico. Y esto tiene validez independientemente de la pregunta de si las identificaciones y las imputaciones causales que Max Weber planteó en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* siguen vigentes después de casi 100 años.[49]

Naturalmente, en todas las áreas avanzó la investigación: en la sinología, en la indología y en la ciencia bíblica. Mucho de lo que parecía un conocimiento incuestionable en tiempos de Weber hoy está superado. Por esto hacemos bien en prestar menos atención a los resultados anticuados o incluso

incorrectos de la sociología de la religión weberiana y dirigir más nuestra atención a su enfoque: el de una sociología comprensiva estructuralista-individualista,[50] que investiga la tríada de intereses, ideas e instituciones en constelaciones históricas.

El enfoque aquí esquematizado tampoco está ligado a la sociología de la religión vista como una forma de sociología especial. De ninguna manera se deben entender las designaciones utilizadas por Weber en 1920 en la nueva versión de su aportación al *Esbozo de la economía social* —sociología económica, sociología de la dominación, sociología de la religión, sociología del derecho, etc.— como sociologías especiales. Puesto que, por una parte, se trata para él de la relación del orden económico y los poderes económicos con los demás órdenes y poderes sociales, particularmente, desde el punto de vista de cómo se obstruyen o estimulan mutuamente para posibilitar el desarrollo de la cultura occidental moderna. Por otra parte, para él en cada una de estas «áreas» lo importante es la «tríada» que surge de la interacción de intereses, ideas e instituciones.

Volvamos ahora al punto de partida, es decir, al intento de M. Rainer Lepsius de establecer una conexión con la metáfora del guardagujas y de aplicarla en sus propios análisis materiales concretos. Aun cuando conocía íntimamente la obra de Weber —lo cual se demuestra, entre otras cosas, con la coedición de la compilación de cartas—, no aparece la exégesis en primer plano de su investigación. Antes bien, el enfoque de Weber le sirve como modelo que, sin lugar a dudas, puede utilizarse. Esto quiere decir que, por una parte, aplica categorías sociológicas básicas de Weber, como el concepto de carisma y la descripción correspondiente del dominio carismático, a problemas actuales; en su caso, al «Estado autoritario» de Hitler.[51] Por otra parte, también significa que aplica en sus investigaciones el ya descrito enfoque weberiano de la sociología de la religión. Por supuesto, esto no lo hace sobre la base del ejemplo de un proceso histórico universal de racionalización, sino a partir de un proceso histórico nacional de democratización, más exactamente de la democratización de Alemania desviada e interrumpida por catástrofes. Y realiza esto recientemente en particular también tomando el ejemplo del proceso de formación del régimen europeo, a raíz del cambio de la unificación europea de una asociación orientada por fines a una especie de unión de Estados. Mediante análisis de constelaciones sociohistóricas agudos y penetrantes[52] —empezando por el Imperio guillermino, pasando por la República de Weimar y el nacionalsocialismo, hasta llegar a la división de la nación alemana y su reunificación y ampliación hacia la Unión Europea—, presen-

taba análisis centrados en instituciones, en los cuales nunca desaparece completamente la tríada mencionada. Pero tal tríada no se interpreta precisamente como una armonía preestablecida; por el contrario, estos análisis parten de la convicción de que, históricamente, no existe ningún tipo de «simetría inherente» entre la estructura social y la constelación de intereses ligada a ella ni entre el orden supuesto de la democracia y su implementación institucional,[53] pero, sobre todo, que el orden supuesto y el institucional de la democracia en Alemania se impusieron solo tardíamente, después de grandes sacrificios y solamente al recibir ayuda extranjera. Se trata de analizar procesos que se adelantan de manera comparativa y desde la perspectiva del desarrollo histórico. Así se trata de continuidad, de herencias históricas, pero también de discontinuidad, de avances históricos, de los cuales surgió la República Federal Alemana. Sin embargo, también se trata de que en el desarrollo histórico de Alemania hubo que construirse un orden democrático, primero sobre los escombros de un orden autoritario y luego sobre un orden político totalitario. Esto demanda la comparación estructural de los regímenes políticos, así como una sensibilidad sobre la simultaneidad de lo no simultáneo. Para que incluso en Alemania se pudiera hacer realidad un orden político democrático relativamente estable, tuvieron que confluir también aquí varias «corrientes».[54] Y esto igualmente se dio, en este caso, gracias a una concatenación casual de circunstancias y no por una necesidad histórica de cualquier índole. En esto es posible reconocer que con sus trabajos Mario Rainer Lepsius es un continuador de Max Weber. Con su obra, siempre referida a la actualidad, contribuyó decisivamente al

resurgimiento y desarrollo ulterior de un programa de investigación en la sociología orientado de acuerdo con Max Weber.

[1] Respecto al logro del aislamiento y la homogeneización de espacios de acción, alcanzado solamente por instituciones, y sobre la externalización de consecuencias de la acción del contexto así determinado, véase M. Rainer Lepsius, «Die "Moral" der Institutionen» [La «moral» de las instituciones], en Jürgen Gerhards y Ronald Hitzler (eds.), *Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedhelm Neidhardt [Arbitrariedad y racionalidad de los procesos sociales. Escrito en homenaje a Friedhelm Neidhardt en sus 65 años]* (Opladen, Westdeutscher Verlag, 1999), pp. 113 y ss.

[2] M. Rainer Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen [Intereses, ideas e instituciones]* (Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990) (en adelante Lepsius, *Interessen*). Los ensayos incluidos aquí, importantes para nuestra discusión, son: «Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber» [Intereses e ideas. La problemática de atribución en Max Weber], «Über die Institutionalisierung von Kriterien der Rationalität und die Rolle der Intellektuellen» [Acerca de la institucionalización de criterios de racionalidad y el papel de los intelectuales], «Modernisierungspolitik als Institutionenbildung: Kriterien institutioneller Differenzierung» [Políticas de modernización como formación de instituciones: criterios de diferenciación institucional] y «Die Prägung der politischen Kultur der Bundesrepublik durch institutionelle Ordnungen» [La influencia de la cultura política de la República Federal a través de los ordenamientos institucionales].

[3] Acerca de esto, véase en detalle Wolfgang Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht [Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático],* especialmente 3B: «Grundlegung einer verstehenden Soziologie als Handlungs-, Ordnungs- und Kulturtheorie» [Fundamentación de una sociología comprensiva como teoría de la acción, el orden y la cultura]; aquí, ante todo, pp. 266 y ss.; en adelante Schluchter, *Grundlegungen* I.

[4] El hecho de que también se encuentren en Weber metáforas en puntos centrales, donde se esperaría un trabajo conceptual meticuloso, hace parte de los aspectos interesantes de la obra. Acerca de esto se puede reflexionar especialmente con Hans Blumenberg. Compárese lo más recientemente publicado de su legado, la teoría acerca de la no conceptualidad: *Theorie der Unbegrifflichkeit [Teoría de la no conceptualidad]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007).

[5] Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Konfuzianismus und Taoismus. Schriften und Reden 1915-1920, MWG* I/19 *[La ética económica de las religiones universales. Confucianismo y taoísmo. Escritos y conferencias 1915-1920],* ed. Helwig Schmidt-Glinzer, col. Petra Kolonko (Tubinga, Mohr Siebeck, 1989), p. 101 (en adelante *MWG* I/19) [véase *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña (Madrid, Taurus, 1983), p. 204; en adelante *ESR* I].

[6] Lepsius, *Interessen*, p. 31.

[7]

Así, además, recientemente en M. Rainer Lepsius, «Max Weber (1864-1920). Begründer der modernen Sozialwissenschaften» [Max Weber, 1864-1920, fundador de las ciencias sociales modernas], en Ulrike Leutheusser y Heinrich Nöth (eds.), *München leuchtet für die Wissenschaft [Múnich brilla para la ciencia]* (Múnich, Allitera Verlag, 2007), pp. 64 y ss. Este bosquejo, que relaciona historia de vida y obra, remplaza biografías voluminosas, en especial aquellas que se esfuerzan por una interpretación histórica estructural de la relación entre la vida y la obra de Max Weber.

[8] Lepsius, *Interessen,* p. 31.

[9] En su disertación doctoral Max Weber se ocupó, desde el punto de vista de la historia del derecho, del tema de la historia de las sociedades mercantiles *(Handelsgesellschaften)* en la Edad Media. La disertación se encuentra ahora editada en Max Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Schriften 1889-1894 [Sobre la historia de las sociedades mercantiles en la Edad Media. Escritos 1889-1894],* Gerhard Dilcher y Susanne Lepsius (eds.) *MWG* I/1 (Tubinga, Mohr Siebeck, 2008). Acerca de la historia de la obra de los dos grandes proyectos y de su relación, véase Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective [Racionalismo, religión y dominación. Una perspectiva weberiana]* (Berkeley, University of California Press, 1989), caps. XII-XIII; en adelante Schluchter, *Rationalism.*

[10] *RS* I. La «Introducción» fue elaborada probablemente a fines de 1919 [véase traducción anotada de esta «Introducción» en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. crítica de Francisco Gil Villegas (México, FCE, 2011), pp. 53-67; en adelante *EP*].

[11] *RS* I, p. 7 [*EP*, p. 60]. Es importante tener claro que, para Max Weber, a diferencia de Karl Marx, el capitalismo es un fenómeno universal. Específicamente moderno es únicamente un tipo determinado de capitalismo: el capitalismo empresarial burgués, con organización racional-capitalista y trabajo formalmente libre, es decir, aquel que también Karl Marx tenía en la mira y que analizó en *El capital* en relación con las leyes de su movimiento.

[12] *RS* I, p. 10 [*EP*, p. 63].

[13] *RS* I, p. 11 [*EP*, p. 64].

[14] Toby Huff mostró esto para la ciencia. Al respecto, véase *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West,* 2ª ed. (Cambridge University Press, 2003).

[15] Acerca de esto, véase Ferdinand Seibt, *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre [La fundación de Europa. Un informe parcial sobre los últimos mil años]* (Fráncfort del Meno, Fischer, 2002), p. 19, y Wolfgang Schluchter, «Rationalität- des Spezifikum Europas?» [Racionalidad: ¿el rasgo específico de Europa?], en *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2005), pp. 139 y ss.; en adelante Schluchter, *Handlung* [*Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber,* trad. Lía E. Cavadas (Buenos Aires, Prometeo, 2008), pp. 179-220].

[16] *RS* I, p. 7 [*EP*, p. 60].

[17] *RS* I, p. 12 [*EP*, p. 64].

[18] Werner Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus*? (Tubinga, Mohr Siebeck, 1906) [«¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?», *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 71-72 (1995), pp. 277-370].

[19] Acerca de esto, véase Wolfgang Schluchter, «"Wie Ideen in der Geschichte wirken". Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus», en Schluchter, *Handlung*, pp. 62 y ss. [«"Cómo influyen las ideas en la historia". Ejemplificación a partir del estudio sobre el protestantismo ascético», en *Acción, orden y cultura*, pp. 87-114].

[20] Todas las citas en *RS* I, p. 12 [*EP*, pp. 64-65].

[21] Acerca de esto, véase M. Rainer Lepsius, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers» [Mina Tobler, la amiga de Max Weber], Bärbel Meurer (ed.), *Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person [Marianne Weber. Artículos sobre la obra y la persona]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2004), pp. 77 y ss.

[22] *RS* I, p. 2 [*EP,* p. 56]. Estas formulaciones tardías se basan en estudios para una sociología del arte, de los cuales formaban parte también estudios sobre la música, de cuyos resultados Max Weber hizo mención por primera vez en 1910, en un congreso de sociología en Fráncfort, y esto en relación con una conferencia de Werner Sombart sobre «técnica y cultura». En lo que sigue se encuentran una y otra vez observaciones relativas a los interrogantes planteados sobre el tema, en especial en los ensayos sobre las categorías y la neutralidad valorativa. Véase al respecto *WL*, p. 438, n. 1, y pp. 519 y ss. [véase Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica,* 186, n. 2 y pp. 254-256]. La base de estos planteamientos se encuentra en un manuscrito sobre la sociología de la música, que posiblemente se escribió en 1912 y fue publicado por Marianne Weber a partir del legado póstumo. Este fragmento, virtualmente desconocido en la discusión sobre Weber, se encuentra editado nuevamente en sus obras completas. Véase Max Weber, *Zur Musiksoziologie. Nachlass [Sobre la sociología de la música. Legado],* Christoph Braun y Ludwig Finscher (eds.), *MWG* I/4 (Tubinga, Mohr Siebeck, 2004) [véase Max Weber, *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música 1911*, trad. y notas de Javier Noya y Miguel Salmerón (Madrid, Tecnos, 2015)].

[23] Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (Tubinga, Mohr Siebeck, 1926), p. 349; en adelante Marianne Weber, *Lebensbild* [*Biografía de Max Weber*, trad. María Antonia Neira B. (México, FCE, 1995), p. 331; hay una errata en la traducción, porque, en vez de racionalismo occidental, se vertió "oriental" en la primera línea citada. Nota de FGV].

[24] Al respecto véase Schluchter, *Grundlegungen* I, pp. 300-301.

[25] *RS* I, p. 12 [*EP*, p. 65].

[26] *RS* I, p. 83 [*EP*, p. 135].

[27] Citas tomadas de *RS* I, pp. 12-13 [*EP*, p. 65].

[28] Esta combinación de ambos aspectos de la relación causal con las dos perspectivas se puede hallar en el plan de Max Weber para los cuatro tomos de la compilación de *Ensayos sobre sociología de la religión.* Al respecto, véase la síntesis en Schluchter, *Grundlegungen* I, p. 300.

[29] Al respecto, véase en detalle W. Schluchter, *Rationalism*, pp. 27 y ss., 38 y ss., y su obra *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents [El surgimiento del racionalismo moderno. Un análisis de la historia del desarrollo de Occidente según Max Weber]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998), pp. 25 y ss.

[30] Sin embargo, es necesario enfatizar que las dos perspectivas son utilizadas alternándose constantemente, en ocasiones hasta en el mismo estudio, aun cuando una de las dos se encuentre en primer plano. Es necesario además diferenciar entre el surgimiento y la difusión de un fenómeno cultural, sobre lo cual aquí no se profundizará. Lo importante en este contexto es hablar de dos problemas generales en Max Weber: *1)* el del desarrollo particular de Occidente con el resultado del surgimiento de la modernidad; *2)* la difusión de la cultura del Occidente moderno surgida de esta manera en otros círculos culturales, y la diversidad de la modernidad resultante, la cual Weber ya tenía en la mira, pero aún no analizaba en detalle. Esto lo hizo sobre todo Shmuel N. Eisenstadt, retomando y a la vez transformando ideas de Weber. Véase al respecto, por ejemplo, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities,* 2 t. (Leiden-Boston, Brill, 2003).

[31] Véase al respecto *RS* I, p. 1 [*EP*, p. 55].

[32] A propósito, el mismo Weber plantea que se trata siempre de la respuesta a la pregunta «en qué se basa la *particularidad* económica y social de Occidente, cómo surgió y especialmente cómo se relaciona con el desarrollo de la ética religiosa». Al respecto, véase las *Neuigkeiten [Novedades]* de la editorial Mohr Siebeck, de 25 de octubre de 1919.

[33] *RS* I, p. 1 [*EP*, p. 55]. Desde luego, es preciso interpretar ese pasaje introductorio de manera correcta. Considero que aquí se expresa un eurocentrismo heurístico, más no uno normativo.

[34] Al respecto, véase Jens Greve, «Max Weber und Emergenz» [Max Weber y la emergencia], en Gert Albert *et al.* (eds.), *Aspekte des Weber-Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter [Aspectos del paradigma de Weber. Escrito en homenaje a Wolfgang Schluchter]* (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), pp. 19 y ss.

[35] Véase Gert Albert, «Moderater mothodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Makro-Modells» [Holismo metodológico moderado. Una interpretación weberiana del modelo macro-micro-macro], *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie [Revista de Sociología y Psicología Social de Colonia],* 57 (2005), pp. 389 y ss.

[36] Al respecto, véase Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (Stanford University Press, 1996), epílogo, y, más completa, Schluchter, *Grundlegungen I und II* [*Fundamentaciones I y II*], esp. t. I, pp. 317 y ss., t. II, pp. 297 y ss.

[37] Acerca de esto, véase Síntesis 3.19 en Schluchter, *Grundlegungen I,* p. 286. Sobre la interpretación de la dinámica expuesta en el estudio de Weber y sobre instituciones en general, véase M. Rainer Lepsius, «Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas» [Particularidad y potencial del paradigma de Weber], en Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund y Claus Wendt (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2003), pp. 32 y ss.

[38] *RS* I, p. 62 [*EP*, p. 114].

[39] *MWG* I/19, p. 450 y *RS* I, p. 512 [*ESR* I, p. 419].

[40] *MWG* I/19, p. 450 y *RS* I, p. 512 [*ESR* I, p. 419].

[41] A propósito, esto figuraba todavía en el primer bosquejo del estudio sobre la ética económica de las religiones universales, del año de 1913, de manera semejante a como aparece en el estudio publicado en 1915 sobre el confucianismo, estudio que revisó y perfeccionó para la publicación de los *Ensayos sobre sociología de la religión.* Aquí se incluyen sobre todo los análisis relativos a otro aspecto de la relación causal, es decir, a lo que Weber denomina, hasta cierto punto equívocamente, «Fundamentos sociológicos».

[42] Esto naturalmente no quiere decir que la haya descubierto solamente en 1910-1911, puesto que ya el estudio sobre el protestantismo ascético presuponía ese doble enfoque explicativo. No por casualidad Max Weber replicaba a los críticos que habían calificado su enfoque como «idealista» que, una vez que continuara escribiendo su artículo, se le acusaría de haberse arrodillado ante el materialismo histórico, puesto que la continuación habría conllevado, entre otras cosas, también la inclusión del otro aspecto de la relación causal. Como es sabido, nunca lo continuó.

[43] En los «Conceptos sociológicos fundamentales» de la nueva versión de la contribución de Max Weber al *Esbozo de la economía social*, que, al igual que la «Introducción», pertenece a los últimos textos de este autor, define esta relación de la siguiente manera: «La sociología construye conceptos-*tipo* —como con frecuencia se da por supuesto como evidente— y se afana por encontrar reglas *generales* del acontecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputaciones causales de personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente* importantes». Al respecto, véase Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad),* 4ª ed. (Tubinga, Mohr Siebeck, 1956), § 1, 11; *WuG* [véase Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª ed. crítica y anotada de Francisco Gil Villegas M. (México, FCE, 2014), pp. 147-148; en adelante *EyS*].

[44] Acerca de esto, véase *RS* I, pp. 237 y ss. Esta introducción, escrita con mucha probabilidad en 1913, fue publicada por primera vez de forma revisada en 1915. Posteriormente, en 1920, luego de una nueva revisión, se incorporó al primer tomo de los *Ensayos sobre sociología de la religión.* Como se ve claramente en la tabla de contenido de ese tomo, a diferencia de la «Introducción» general, la introducción a la ética económica no está pensada como paréntesis conector entre los estudios sobre el protestantismo y las «investigaciones comparativas de sociología de la religión» de la ética económica de las religiones universales.

[45] *MWG* I/22-2, pp. 218 y ss. [*EyS*, pp. 578-614].

[46] *MWG* I/19, pp. 479 y ss. [*ESR* I, pp. 437-466].

[47] En especial, la guerra de las investiduras y su «solución» eran para M. Rainer Lepsius un excelente ejemplo del rol de las instituciones en la historia. Sobre esto, véase Lepsius, *Interessen,* pp. 54 y ss. Acerca de la guerra de las investiduras, véase el brillante estudio de Stefan Weinfurter, *Canossa. Die Entzauberung der Welt [Canossa. El desencantamiento del mundo],* 2ª ed. (Múnich, Beck, 2006).

[48] Este desarrollo occidental particular está expuesto en detalle en Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung [Religión y estilo de vida],* 2 t. (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988), cap. 10, y su *Handlung [Acción],* cap. 7. Acerca de la explicación del rol del Medievo en el planteamiento de Max Weber, véase también Randall Collins, «The Weberian revolution of the High Middle Ages», en *Weberian Sociological Theory* (Cambridge University Press, 1986), cap. 3. Los historiadores indican además el significado de la revolución agraria para el desarrollo dinámico en Occidente.

[49] Max Weber era extremadamente modesto respecto de sus *Ensayos sobre sociología de la religión.* Hablaba de su carácter provisional, «sobre todo en lo relativo a Asia». Los había escrito, en efecto, solamente porque «no se disponía hasta ese momento» de exposiciones competentes que se adaptaran a su específica finalidad y a su específico punto de vista. Por ello sus estudios estaban destinados en mayor o menor medida y sentido a ser «superados», como corresponde a final de cuentas al trabajo científico. *RS* I, pp. 13-14 [*EP*, p. 66].

[50] Véase esto en forma detallada en Schluchter, *Handlung,* esp. cap. 1, y sus *Grundlegungen* I, pp. 297 y ss., esp. p. 303.

[51] Al respecto, véase el brillante análisis del establecimiento de una monocracia carismática por Hitler y su estabilización con ayuda de una policracia, empleando el modelo weberiano de manera sistemática, previamente interpretado, en M. Rainer Lepsius, *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen [Democracia en Alemania. Análisis de constelaciones histórico-sociológicas]* (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), pp. 95 y ss.; en adelante Lepsius, *Demokratie*. Hans Ulrich Wehler constata que con este brillante intento de «desarrollar la conceptualidad ascética de Weber, aplicada a la dominación carismática de Hitler», Lepsius «logró un poder explicativo, que hizo que toda una biblioteca sobre la historia contemporánea quedara obsoleta». H. U. Wehler, «Das analytische Potential des Charisma-Konzepts: Hitlers charismatische Herrschaft» [El potencial analítico del concepto de carisma: la dominación carismática de Hitler], en Andreas Anter y Stefan Breuer (eds.), *Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven [La sociología del Estado de Max Weber. Posiciones y perspectivas]* (Baden-Baden, Nomos, 2007), p. 175. Sobre los análisis de Wehler, véase ante todo *Deutsche Gesellschaftsgeschichte.* T. 4. *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949 [Historia de la sociedad alemana.* T. 4: *Desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta la fundación de los dos Estados alemanes 1914-1949]* (Múnich, Beck, 2003), pp. 542 y ss.

[52] Así reza el subtítulo de Lepsius en *Demokratie*. Sobre la Unión Europea (en ese entonces todavía llamada Comunidad Europea) como un Estado de nacionalidades, Lepsius, *Demokratie,* pp. 249 y ss. Lepsius diagnostica aquí el cambio de tipo de la Unión Europea (Comunidad), de una asociación orientada por fines a un régimen «con competencia más amplia y superior frente a los Estados miembros». Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, *op. cit.,* p. 259. Acerca de la reunificación, véase M. Rainer Lepsius, «Die deutsche Vereinigung: Ergebnisse, Optionen und Entscheidungen» [La unificación alemana: resultados, opciones y decisiones], en Wolfgang Schluchter y Peter E. Quint (eds.), *Der Vereinigungsschock. Vergleichende Betrachtungen zehn Jahre danach [El shok de la reunificación. Reflexiones comparativas diez años después]* (Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2001), pp. 39 y ss.

[53] Lepsius, *Demokratie,* p. 12.

[54] Así, el orden institucional de la democracia en la parte occidental de la Alemania de posguerra tuvo que esperar largo tiempo por las mentalidades que se le adecuaran, y se dio una constelación similar en Alemania Oriental después de la reunificación. Sobre el primer caso, Lepsius, *Interessen,* pp. 63 y ss., esp. p. 64, y *Demokratie,* pp. 196 y ss., 229 y ss.; sobre el segundo caso, véase Wolfgang Schluchter, «Institutionen und Mentalitäten. Von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen oder: Von dem schliesslich doch nur allmählichen Untergang der DDR» [Instituciones y mentalidades. Sobre la simultaneidad de lo no simultáneo, o sobre la caída, finalmente solo paulatina, de la RDA], en *Neubeginn durch Anpassung? Studien zum ostdeutschen Übergang* [¿Reinicio con adaptación? Estudios sobre la caída de Alemania oriental] (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996), pp. 11 y ss.

III. Raíces religiosas de la ética profesional *(Berufsethik)* del capitalismo temprano

La tesis de Weber ante la crítica

1. INTRODUCCIÓN

Entre 1904 y 1905 Max Weber publicó su hoy mundialmente célebre estudio *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en dos artículos del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, una revista académica de la cual era coeditor. En los años 1919-1920 reelaboró este estudio para el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, obra originalmente planeada en cuatro volúmenes,[1] e introdujo en el texto original una cita que provenía de John Wesley, el fundador del metodismo, al que Weber ya había estudiado brevemente, clasificándolo como un «fruto tardío» y como «la contrapartida angloamericana del pietismo continental».[2] De esta cita de Wesley, dijo Weber, se podía haber extraído el lema de sus dos ensayos, pues dice a la letra:

> Yo temo: que donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en idéntica medida; no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cada nuevo despertar de la religiosidad verdadera. Pues, necesariamente, la religión produce laboriosidad *(industry)* y sobriedad *(frugality),* las cuales son a su vez causa de riqueza. Pero una vez que esta riqueza aumenta, aumentan con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo ha de ser, pues, posible que pueda durar mucho el metodismo, que es una religión del corazón, aun cuando ahora la veamos crecer como un árbol frondoso? Los metodistas son en todas partes laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, aumenta su riqueza en bienes materiales. Por lo

mismo, crece en ellos la soberbia, la pasión, todos los antojos de la carne y del mundo, el orgullo de vivir. Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la pura religiosidad? No podemos impedir a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. *Tenemos que advertir a todos los cristianos de que están en la obligación y el derecho de ganar cuanto puedan y de ahorrar lo que puedan; es decir, que pueden y deben enriquecerse.*[3]

Más aún —continúa Wesley—, igualmente deben «dar todo cuanto puedan»,[4] y también exhorta a cumplir, en el sentido del mandamiento del amor al prójimo, las obligaciones sociales de la riqueza. Pero sobre todo parecen impresionarle los efectos secularizadores de la riqueza, y contra ellos siempre pueden ayudar los nuevos *revivals*, y el metodismo se entendió también a sí mismo como un *revival* de este tipo.

Partiendo de la conducta religiosamente condicionada para hacerse rico se llega sin embargo a sucumbir a las tentaciones secularizadoras de la riqueza, y esto puede denominarse la paradoja de los efectos frente a las intenciones. Así lo vio Max Weber, que también observó esta paradoja en el caso de los monasterios occidentales medievales. No obstante, con la acumulación de citas no deseaba solamente ilustrar un esquema evolutivo general. Él también quería llevar los ojos del lector a observar qué tan familiarizados estaban los contemporáneos con el nexo entre la conducta religiosamente condicionada y el éxito económico. En otro lugar menciona a sir William Petty, a quien designa como el primer econometrista que pasó al servicio de Oliver Cromwell y que,

con la vista puesta en los calvinistas holandeses que habían encabezado la lucha por la libertad contra España, había corroborado, aunque de manera errónea, que sí creían en que «el trabajo y la industria son su deber hacia Dios».[5] Weber acentuaba entonces con todo ahínco que él no se había propuesto como meta primordial ser pionero en descubrir el nexo entre la acción religiosamente condicionada y el éxito económico. Más bien, este nexo había sido constatado siempre, repetidamente, desde mucho antes que aparecieran sus ensayos. También había estudios ya publicados o ya iniciados por otros especialistas en su círculo inmediato —por Georg Jellinek, Eberhard Gothein y Ernst Troeltsch—[6] que señalaban una dirección similar a la suya. Y así declaró enfáticamente que su investigación ofrecía algo novedoso «solo en su elaboración».[7] Lo novedoso lo veía él ahí donde su investigación había observado respecto de ese conocido nexo «algo más que sus fuerzas motrices internas».[8] Esto provenía sin embargo de la religión *vivida*. Weber habló de los «efectos *educativos* ascéticos» surgidos de diversas corrientes religiosas posreformistas dentro del protestantismo. Se trata de efectos a largo plazo que aún caracterizan la acción de determinados grupos humanos, «cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias del más acá».[9] En este sentido, pertenecen estas corrientes a los elementos constitutivos de la cultura de la modernidad, que Weber describe como una cultura del ser humano profesional. Y, en la medida en que esta cultura concibió el trabajo profesional como el deber más importante, posibilitó un modo de conducción de vida *metódico*, el cuál nació «del espíritu del ascetismo cristiano».[10] En su contro-

versia con Felix Rachfahl, uno de sus primeros críticos, al que todavía deberemos regresar, Weber dijo: «Mi exposición *se circunscribió expresa y deliberadamente*, en primer lugar, al desarrollo de la "*vocación como modo humano de existencia*" *[Berufsmenschentums]* en cuanto componente significativo del "espíritu" capitalista».[11] De aquí podemos derivar cuatro consideraciones preliminares, que configurarán el punto de partida de nuestras posteriores reflexiones:

1. En primer lugar, Weber investigó antecedentes de los siglos XVII y XVIII, pero no del siglo XVI. Ni la teología de Lutero ni la de Calvino ocupan un lugar central. El interés se centra en el luteranismo, así como en las iglesias y sectas reformadas que en esa época se habían desarrollado en Holanda, Inglaterra, Escocia y Nueva Inglaterra, pero también en partes de Alemania y Suiza. Además, quería calibrar qué efecto y dirección tuvieron en aquella «época heroica del capitalismo»,[12] cuando ésta todavía no se había asentado firmemente en su silla de galope.

2. Weber se interesaba por las fuerzas motrices *internas*, no por las externas; por el espíritu, no por la forma, tal y como lo expresó en otro lugar. Y también habló de *un lado* de la relación causal, que debía ser investigado en aislamiento relativo. Siempre subrayó, una y otra vez, que en su análisis incluía *en primer lugar* la religión, no la «constitución eclesiástica» ni la disciplina de iglesias y sectas, y, en lo que respecta al sistema económico, tampoco le asignaba un lugar *preponderante* a la «constitución económica». El tratamiento de este lado de la relación causal él se lo reservaba para posteriores investigaciones.[13] Se ocupaba así exclusivamente del «lado psicológico del desarrollo económico moderno», a sa-

ber, desde el punto de vista de la identificación característica que podía encontrarse en la ética religiosa, la profesión y la vida entre las diferentes corrientes del protestantismo.[14]

3. Weber se propone seguir el rastro del *nacimiento* religiosamente condicionado u *origen* codeterminado del *tipo de ser humano profesional moderno*, y después su *secularización* y *propagación*. Pero la tesis del origen siguió siendo central. Con ella debía demostrarse «lo que esta época de vida religiosa del siglo XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria».[15] Con las tesis de la secularización y propagación quería demostrar que ya en el siglo XVIII se secaban las raíces religiosas y se introducía el giro utilitario, el cual, con ayuda del utilitarismo, experimentó una cimentación *filosófica*. Esto se muestra ya con Benjamin Franklin, un hijo del siglo XVIII, cuyos manuscritos de consejos «Necessary hints to those that would be rich» de 1736 y «Advice to a young tradesman» de 1748 sirvieron a Weber como «*descripción* anticipatoria y provisional» de su concepto del «espíritu del capitalismo». Pero ya en Franklin la idea de profesión, que en su origen poseía un matiz religioso, adquiere un sentido utilitarista.[16] Hasta que finalmente el espíritu del capitalismo moderno se «emancipó» de toda religión.

4. Por ello Weber no se proponía desarrollar en su investigación «sobre la racionalización ascética de toda la vida profesional» algo como una teoría de la acumulación del capital para polemizar con Marx. Es cierto que veía en el impulso ahorrativo ascético, motivado religiosamente, un factor que coadyuva también a la formación de capital y a su utilización productiva como capital de inversión. Pero el impulso religioso *interno* dio por resultado que el puritano «no sólo

vio en la aspiración a la riqueza como *fin* último el colmo de lo reprobable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento como *fruto* del trabajo profesional».[17]

Concretaremos y ampliaremos estas cuatro consideraciones en tres pasos. Primero reconstruiré la llamada tesis de Weber en la siguiente sección; después analizaré lo que afirman algunos de sus críticos, y finalmente mostraré lo que todavía podemos aprender hoy de los ensayos de Weber, que es lo que configura su perdurable actualidad, por lo menos para el caso de la sociología.

2. LA TESIS DE WEBER

Antes de reconstruir la llamada tesis de Weber —que también ha transitado por la historia como la tesis de Weber-Troeltsch, el esquema Weber-Troeltsch o, de plano, como tesis de Heidelberg—,[18] daremos un breve vistazo al contexto de la secuencia de sus ensayos, pues estos tienen un aspecto personal, uno político y otro académico especializado.

Weber escribió sus dos ensayos, interrumpidos entre sí por un viaje a Estados Unidos, *después* de una penosa enfermedad nerviosa que le causó una pérdida del control y de su capacidad de trabajo, sin ganar la lucha por una plena recuperación. «El puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo.» Así lo formuló al final de su célebre estudio.[19] ¿Pero qué significa, para el sentido de la propia vida, que existan razones del destino para no poder seguir siendo un hombre profesional, a pesar de que se deba serlo de verdad? En los ensayos hay también mucho de autocomprensión. Y a esto lo considero el aspecto *personal*.

Weber veía en el Imperio alemán posterior a Bismarck —como lo dijo después en otro lugar— una nación «carente de toda voluntad política». Y, a sus ojos, el culpable de ello era en parte el luteranismo. En una carta a Adolf Harnack del 5 de febrero de 1906 le decía:

> Por muy alto que se eleve Lutero por encima de todo lo demás, el luteranismo es para mí, no lo niego, en sus manifestaciones *históricas,* el peor de los horrores, incluso en su forma ideal, en la que se representan sus esperanzas para el desarrollo futuro, lo cual para mí —para

> nosotros los alemanes— es una figura de la cual no estoy incondicionalmente seguro sobre cuánta fuerza pueda de ella provenir para impregnar la vida.[20]

Y, más adelante, después de haber resaltado estar seguro de no ser un hombre sectario y de respetar plenamente lo «eclesiástico *institucional*», agrega:

> Pero que nuestra nación jamás pasó, en *ninguna* forma, por la escuela del duro ascetismo es, por otro lado, la fuente de todo lo que encuentro abominable en ella (como en mí mismo), y no puedo evitar reconocer que en términos de valor exclusivamente religioso, el hombre de secta americano promedio sobrepasa a nuestros «cristianos» de iglesias parroquiales, en la misma medida en que Lutero se encuentra por encima, en cuanto personalidad religiosa, de Calvino, Fox e *tutti quanti.*[21]

Este es el que yo considero el cariz *político* de los ensayos.

Weber escribió sus ensayos sobre el protestantismo, asimismo, en una época en que la disputa metodológica dentro de la economía política germanoparlante era cada vez más virulenta, al contraponer de manera irreconciliable la tendencia histórica frente a la teórica. En su ensayo «La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y la política social», escrito paralelamente al primer ensayo sobre el protestantismo, citó Weber el caso de un candidato doctoral vienés, quien en su preparación para el examen debió haber manifestado su perplejidad de este modo: *dos* economías políticas, ¿qué significa aquí la objetividad?[22] En su estudio, fundamentado históricamente, Weber quería mostrar con un caso concreto cómo podría cerrarse la brecha y tenderse un puente entre las formas de tratamiento histórico y teórico.

Así podrían liberarse las direcciones teórica e histórica de sus respectivos malentendidos lógicos y metodológicos, pero también de sus visiones unilaterales del capitalismo. Este es el que considero el aspecto *académico especializado*.

Detengámonos todavía un momento en las reflexiones lógicas y metodológicas, porque son importantes para una adecuada comprensión del *fundamento* de los ensayos sobre el protestantismo. Weber escogió para ello una actitud lógica y metodológica cimentada en el ensayo sobre la objetividad. Entendía la economía política como una ciencia cultural, en el sentido que le asignaba Heinrich Rickert, quien trabajaba en la construcción de juicios basados en conceptos generalizadores e individualizantes. Esta ciencia pretende tener un conocimiento de puntos de vista interdependientes sobre la realidad histórica, «por cuanto persigue *un* elemento específico de los fenómenos culturales [...] en su significado cultural, a través de las más diversas conexiones de la cultura».[23] De ahí que naturalmente en la economía política se preste atención principalmente a los fenómenos culturales económicos. Pero esto no debe ser labor exclusiva del economista político. Junto a los fenómenos económicos también interesan los fenómenos no económicos, desde la perspectiva de su condicionamiento económico, por un lado, y de su pertinencia económica, por el otro.[24] Esto remite a los dos lados de la relación causal de la que ya hemos hablado. Weber fue contundente y claro en su ensayo sobre la objetividad: no hay ningún análisis científico de la vida cultural que sea «independiente de puntos de vista especiales y "unilaterales"». Su elección decide, por tanto, cómo los fenómenos, «expresa o tácitamente, de manera consciente o inconsciente, son se-

leccionados, analizados y organizados como objeto de investigación».[25] Pero también decide por ello «la clase de causas a las que cabe *imputar* aquellos elementos específicos del fenómeno en cuestión, a los cuales, por nuestra parte, conferimos importancia *significativa* en cada caso».[26] Weber subrayó lo indispensable de tal unilateralidad, pero también el deber de estar conscientes de sus límites, e insistió por ello en que pueden combinarse diversos puntos de vista en la investigación de un fenómeno cultural, aunque también por ello el conocimiento de la totalidad resulta imposible.

Una consecuencia de esta propuesta lógica y metodológica consiste en diferenciar, en un primer paso, entre factores internos y externos, espíritu y forma, alma e institución, para integrarlos después, en un segundo paso, en el correspondiente análisis de enfoques interdependientes. Esto aclara la razón por la cual Weber en sus ensayos investigó el espíritu relativamente aislado de la forma y aclara también la razón por la cual, al final de su segundo ensayo, concedió un peso secundario a las interpretaciones causales materialista e idealista de la historia y de la cultura, en la medida en que tales interpretaciones unilaterales solo logran ofrecer un *trabajo preliminar*, pero sin «pretender ser la conclusión de la investigación».[27] Y esto aclara, finalmente, la razón por la cual en Weber el espíritu de ninguna manera debe seguir siempre a la forma ni la forma al espíritu. Si espíritu y forma guardaran una dependencia *nomológica*, ya sea en una interpretación materialista o en una idealista, de hecho Weber hubiera tenido que fundamentar su investigación de otra manera. Pero él subrayó expresamente: «entre la forma "capitalista" de una economía y el espíritu con que es dirigida

media una relación "adecuada", pero no una dependencia "legal"».[28] También podría decirse que *solo* son electivamente afines. «Afinidad electiva» es una metáfora que Weber tomó de la novela de Goethe y que en este contexto siempre empleó repetidamente; una metáfora, por cierto, cuyo estatus metodológico permaneció no obstante sin aclarar.[29] Detrás de ella se encuentra, como en Goethe, la afinidad que existe entre los elementos, a partir de una representación que proviene de la química.

Max Weber entendía sus ensayos como «una representación puramente histórica» que, para la imputación causal, se circunscribió en primera instancia a un tratamiento espiritualista de la cultura y de la historia. Frente a Heinrich Rickert habló de ensayos histórico-culturales con fundamento en una especie de construcción espiritualista de la economía.[30] Pero, a pesar de sugerir el lado idealista, y aunque hubiera podido llevar sus investigaciones a su conclusión, Weber también temía que, con toda seguridad, algunos acabarían acusándolo de «capitular ante el materialismo histórico».[31] En primera instancia su investigación solo había «tenido en cuenta aquellas relaciones en las que cabe señalar inequívocamente la influencia de las ideas religiosas sobre la vida "material" de la cultura».[32] Weber manejó así el contenido religioso de la conciencia como la variable independiente, pero la vida cultural material como la dependiente. Se interesaba por la relación religión-economía, pero primordialmente en el plano del espíritu, o también podría decirse: veía los contextos de significado objetivo y su apropiación subjetiva.

El ya mencionado Felix Rachfahl publicó su crítica al estudio de Weber bajo el título de «Calvinismo y capitalismo».

Weber vio en ello una «restricción, por demás arbitraria» del tema,[33] y con toda la razón, porque él manejaba como variables independientes no solo el calvinismo, sino toda una serie de corrientes reformistas agrupadas bajo el tipo ideal del protestantismo ascético, y había delimitado éste frente al catolicismo, el anglicanismo y el luteranismo. Adicionalmente, el luteranismo representaba para él la variante del protestantismo no ascético. Y para las variables dependientes no hablaba de capitalismo, sino de espíritu del capitalismo moderno, y precisamente en el sentido como él quería que se entendiera, en cuanto fenómeno parcial del moderno tipo de ser humano profesional. Este espíritu se diferenciaba no solo del espíritu del tradicionalismo económico, sino también de otros, por ejemplo, del de los capitalistas orientados políticamente o de los «superhombres económicos»[34] orientados mercantilmente. Por ello podría discutirse si no dejaba Weber mismo una pista falsa, al elegir el título de *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Pero, como siempre: en cualquier caso la reducción de su estudio a la relación calvinismo-capitalismo es falsa.

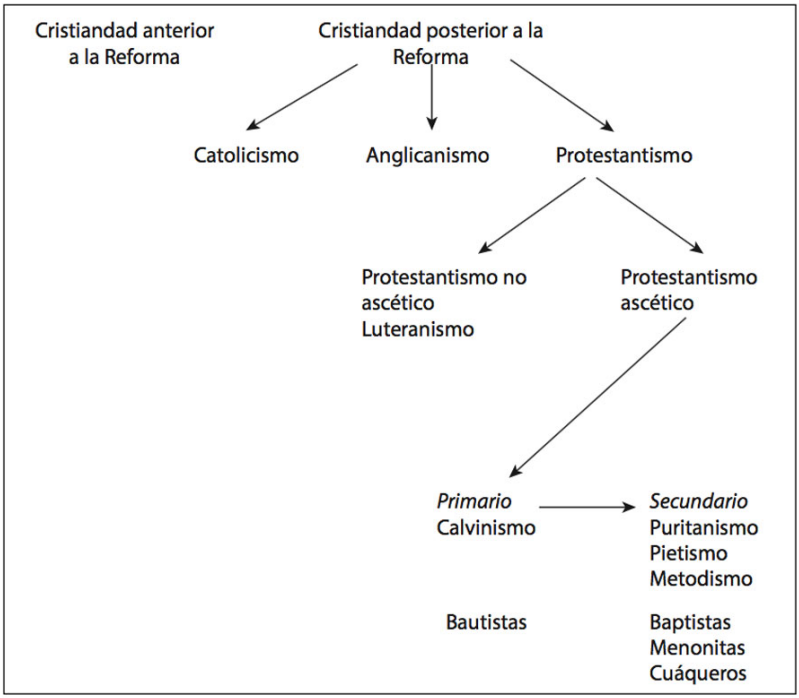


FIGURA III.1. *Corrientes de la cristiandad occidental posteriores a la Reforma*

Tampoco se trata en Weber de una historia de las ideas religiosas —por ejemplo, una historia de doctrinas dogmáticas —, sino, más bien, de cómo las ideas, incluso las doctrinas dogmáticas, *operan* en la historia.[35] La economía política y la sociología son ciencias de la cultura a las cuales no les interesa tanto lo normativo sino más bien la validez empírica de las ideas. Estas ciencias deben investigar la palanca psíquica que convierte una religión ética en un *ethos* religioso, es decir, en una religión vivida, en un modo de conducción de vida religioso. «No es la *doctrina* ética de una religión, sino aquella conducta ética que en ella se *premia* como consecuencia de la naturaleza y condición de sus bienes de salvación, lo que en el sentido sociológico del término constituye *su* específico *ethos*», nos dice Weber al final del reelaborado artículo «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalis-

mo», en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión.*[36] Pero a esta posición no llegó Weber por primera vez en 1919-1920.[37] Y en esa medida tampoco puede reprochársele haber sustentado una teoría de la causalidad de las ideas.[38] En la cuarta sección del presente capítulo regresaremos sobre esto.

Por consiguiente, Weber se interesa por la cuestión de cómo la profesión *(Beruf)* mundana experimentó una valorización ética, cómo el trabajo se convirtió en profesión y, sobre todo, cómo la profesión se convirtió en vocación. Así empezó sus ensayos deliberadamente con una contraposición entre la concepción de la vida económica de Jakob Fugger y de Benjamin Franklin.[39] Desde la perspectiva de Weber, Fugger no seguía, a diferencia de Franklin, *ninguna* máxima ética en su conducta económica, sino exclusivamente reglas de astucia para los negocios. Lo evaluó como un «superhombre económico» que vivía sin remordimientos su instinto lucrativo y, sin embargo, a diferencia de Franklin, temía la irresponsabilidad a pesar de su terquedad. También Weber hizo una aportación al mismo asunto en la transición al segundo ensayo de su estudio sobre la ética profesional del protestantismo ascético, en el cual había planteado un análisis semántico del concepto de profesión. Aquí constató entonces que fue por primera vez en la Reforma donde «en la *palabra* alemana *Beruf* [profesión y vocación], como quizá más claramente aún en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una misión impuesta por Dios», connotación que falta en la mayor parte de los pueblos católicos y en toda la Antigüedad.[40] Weber retrocedió para ello al «es-

píritu» de las traducciones bíblicas de diversos idiomas nacionales.

Weber investigó así la relación causal entre la ética vivida del protestantismo ascético y el espíritu del capitalismo moderno. Consideraba económicamente pertinente la ética vivida del protestantismo ascético. El calvinismo era para él un fenómeno parcial del protestantismo ascético, y el espíritu del capitalismo moderno, un fenómeno parcial del espíritu del tipo humano profesional, tal y como este se desarrolló desde la Reforma, para desembocar en un modo de conducción de vida burgués. Cuando, en una primera instancia, Weber manejó el calvinismo como variable independiente, a saber, «en la forma que adoptó en los principales países del occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII»,[41] lo hizo por razones de conveniencia práctica de la exposición.

Weber opina, pues, que su tema obliga a adoptar una ciencia cultural empírica, principalmente de imputaciones causales, y a no caer en juicios de valor o de fe, a fin de tomar un camino seguro a través de los fundamentos dogmáticos de las corrientes religiosas estudiadas. El calvinismo resulta también particularmente adecuado como punto de partida para su análisis, porque con su doctrina de la predestinación de la gracia poseía un dogma con «*efectos* significativos histórico-culturales». Naturalmente, Weber sabía bien que esta doctrina no era ninguna invención de Calvino y que alcanzó su culminación exitosa primero con Theodor Beza y después en el sínodo de Dortrecht.[42] En este sínodo general, convocado del 13 de noviembre de 1618 al 9 de mayo de 1619, participaron representantes de casi todas las iglesias reformadas.

Y ahí polemizaron entre sí principalmente los arminianos y los calvinistas ortodoxos de Holanda sobre la interpretación de esa doctrina. Los arminianos, que habían propuesto una versión moderada de la predestinación, una especie de universalismo hipotético,[43] fueron vencidos y sentenciados, y las conclusiones del sínodo fueron introducidas en todas las iglesias reformadas. A ellas pertenece la opinión de que «la fe redimida, sin participación de la naturaleza incompetente, es totalmente un regalo de la libre gracia, y no la causa, sino la consecuencia de la elección divina, y de que Cristo murió sólo para los elegidos».[44]

Por otra parte, Weber relacionó el sínodo de Dortrecht con el que tuvo lugar en Westminster entre 1643 y 1653. De este último salieron, entre otras publicaciones, la «Confesión de Westminster», a la que citó repetidamente.[45] Desde su perspectiva, fue a través del particularismo de la gracia, fundamentado en el doble decreto, donde se profundizó la brecha entre Dios y el hombre, de manera mucho más fuerte que en el luteranismo. Aquí fue borrada toda idea sobre cualquier tipo de participación en el propio destino para la salvación. A diferencia, por ejemplo, de la Confesión de Augsburgo, no se podía perder la gracia de Dios una vez recibida, ni «ganarla por medio de la humildad y el arrepentimiento y la confianza creyente en la palabra de Dios y los sacramentos».[46] Weber la llamó una doctrina de la «inhumanidad patética».[47] Ningún predicador, ningún sacramento, ninguna iglesia, ni siquiera Cristo, podían ayudar a aquel que hubiera sido condenado desde la eternidad, porque Cristo mismo murió únicamente por los elegidos. En la versión reelaborada de 1920, Weber insertó en esta parte del ensayo

la tesis desarrollada desde 1913 sobre el desencantamiento religioso del mundo.[48]

Weber conecta así la doctrina de la predestinación con la *idea de acreditación (Bewährungsgedanke).*[49] A los elegidos, a los *electi*, solo podían pertenecer quienes se hubieran acreditado constantemente durante toda la vida. Acreditarse significa que los fieles debían verse a sí mismos como el *instrumento* de Dios, quien actúa en este mundo exclusivamente para su propia gloria —*ad maiorem gloriam Dei*— mediante acciones queridas y realizadas por Dios.[50] Por ello fue rechazado cualquier tipo de idolatría de la criatura. El mundo está ahí solamente para Dios, no para los hombres. Tal y como Weber lo formuló resumidamente:

> Pero la idea de la *acreditación* de la fe (fundamental para nuestra investigación, como punto psicológico de partida de la eticidad metódica) necesitábamos estudiarla en su «estado puro» precisamente en la doctrina de la predestinación y su práctico alcance para la vida cotidiana, por constituir la forma más consecuente de la misma; y esa idea, como esquema del enlace existente entre la fe y la eticidad, reaparece con análoga estructura bajo distintas denominaciones más adelante.[51]

La importancia de la idea de acreditación en la reconstrucción de Weber se ve también en que, al lado del calvinismo, haya tratado el movimiento bautista como portador autónomo del protestantismo ascético. Sin embargo, el movimiento bautista, con las sectas que lo conformaban, permaneció ajeno a la doctrina de la predestinación. Lo que lo une con el calvinismo y sus formaciones secundarias es la idea de acreditación. Por ello Weber contrapuso la cultura de acción as-

cética, orientada por la idea de acreditación, a una cultura emotiva contemplativa orientada por la idea providencial. A la primera la identificó con el protestantismo ascético y a la segunda con el protestantismo no ascético: el luteranismo. Esto lo fundamentó en que el «elemento *emocionalmente* sensual» de la religión fue contenido en el protestantismo ascético, a diferencia del luteranismo, aun cuando esto no fuera verdad para todas sus vertientes, como, por ejemplo, no lo fue para el pietismo alemán. Pero, en general, Weber vio el logro histórico del protestantismo ascético en que, dentro de sus zonas de propagación, había impuesto una cultura ascética práctica, a diferencia de las zonas influenciadas por el luteranismo, con su cultura emotiva contemplativa. Además, la apropiación subjetiva de los fundamentos religiosos en el luteranismo permaneció débil, «porque se realizaba esencialmente por medio de la aceptación de lo mandado por la "autoridad"».[52] Ya hemos mencionado este juicio sobre el luteranismo en la citada carta de Weber a Harnack.

Un punto de diferenciación adicional se encuentra para Weber en que, comparada con la de los luteranos, la vida religiosa de los protestantes ascéticos estaba penetrada por una ansiedad mucho más fuerte. Pues para los hombres religiosamente sensibles la angustia por la salvación resultaba más grande cuanto mayor era en la doctrina la incertidumbre para alcanzarla. Pero muy probablemente esa angustia también podría ser superada, conforme más se estuviera convencido de que uno mismo podía crearse la *certeza* del propio destino hacia la salvación. La angustiante búsqueda de la *certitudo salutis*, bajo las condiciones del particularismo de la gracia, es por ello para Weber el impulso psicológico

que en el protestantismo ascético llevaba a la «configuración racional sistemática de toda la vida ética» de la persona, lo cual era ajeno al luteranismo.[53] Desde el punto de vista ético, el protestante ascético no podía vivir «al día», como en última instancia podían hacerlo el católico, el anglicano o el luterano.[54] También perdieron su valor todos los medios externos de alivio para la tensión de la incertidumbre. Se pedía del protestante ascético un modo de *conducción ascético de toda la vida*. Solo quien lo practicara podía ser realmente un elegido. Esta condición se mostraba, por tanto, en el éxito que se podía tener en la profesión. En todo caso ello generaba la certeza a la que se aspiraba. Weber aclara esto con el contenido de los escritos teológico-pastorales, sobre todo de Baxter y Spener. Según su tesis, estos escritos asumían la angustia de los creyentes y buscaban superarla teológicamente mediante la doctrina según la cual el éxito profesional es un *signo* de la elección. A partir de ahí ya solo hay que dar un paso para poner, en lugar de la base cognitiva, la base real para la predestinación a la salvación, y en lugar de la santificación de las obras, que sirve exclusivamente a la mayor honra de Dios, se presenta ahora la justicia de las obras, donde la salvación misma es merecida.

Ya lo hemos escuchado: el espíritu del ser humano profesional nació del espíritu del ascetismo cristiano. De esta manera Weber colocó al protestantismo ascético en un contexto histórico religioso más amplio. Subrayó la continuidad entre el ascetismo monacal extramundano de la Edad Media y el ascetismo laico intramundano de la modernidad temprana, así como el hecho de que el ascetismo cristiano fue desde el principio un *ascetismo del trabajo*.[55] El *ora et labora* vale así

para ambos: uno orientado en dirección extramundana y el otro en dirección intramundana. Ahí encaja el programa para una revolución educativa. Y, efectivamente, los escritos pedagógicos de las corrientes del protestantismo ascético investigadas por Weber apuntaban en esta dirección.[56] No obstante, esta revolución educativa es totalmente independiente de si el capitalismo, como forma, existía ya ahí o no. Es un proceso *intrarreligioso* que irradia todas las esferas de la vida y, por tanto, también la económica. Promueve virtudes como honradez, disciplina, puntualidad, austeridad, justicia y también prudencia. Benjamin Franklin aconseja así a su *young tradesman* y después enseña de manera breve y concisa: «honesty is the best policy». Economizar significa siempre administración doméstica y adquisición.[57] Administración doméstica significa aquí someterse a la compulsión ascética al ahorro, a fin de permitirse el confort, pero no el lujo; adquisición significa aquí acrecentar el capital invertido y, de esta manera, acumularlo, pero mediante la fructífera inversión y no mediante la especulación. Weber resume el impacto de este ascetismo intramundano en la actividad económica, donde él ya toma en cuenta el latente giro utilitario de la siguiente manera: "el empresario burgués podía y *debía* guiarse por su interés de lucro, si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios, a condición de que se moviese siempre dentro de los límites de la corrección formal y de que su conducta ética fuese intachable y no hiciese un uso inconveniente de sus riquezas».[58]

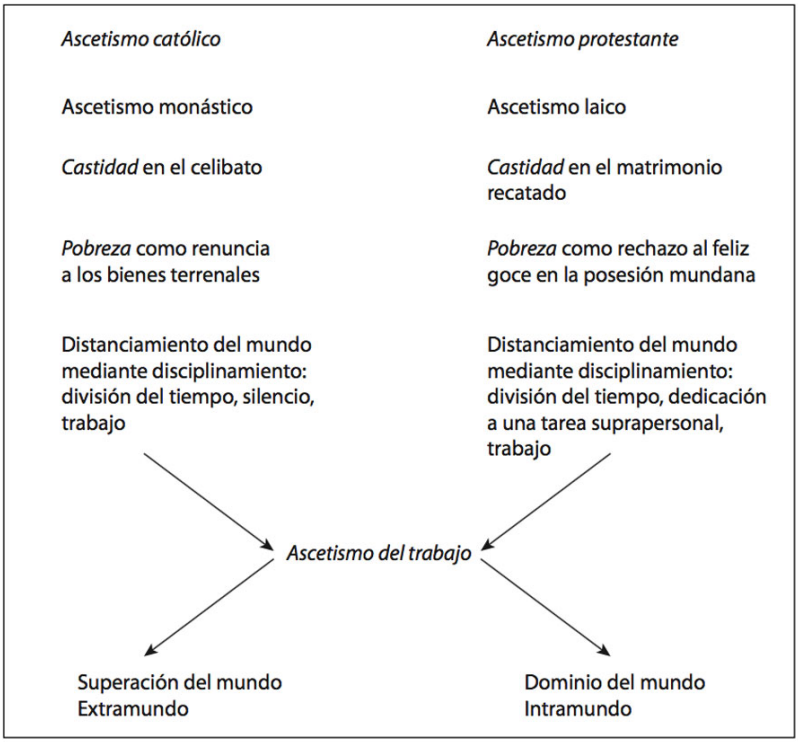


FIGURA III.2. *Comparación entre tipos de ascetismo cristiano*

Y aquí llega fortalecido otro factor causal: la constitución de las iglesias o de las sectas. A ellas les dedicó Weber desde 1906, después de sus experiencias en Estados Unidos, un esbozo cuya línea de pensamiento todavía no tomaba en cuenta de manera sistemática en sus ensayos, pero que a veces mencionó. En el punto central de ese esbozo planteó una diferencia que impresionó a Ernst Troeltsch: la de la iglesia como una institución de gracia o de salvación universalista, por un lado, y la de la secta como una asociación voluntaria y particularista de salvación, por el otro. Según la tesis de Weber, la idea del particularismo de la gracia en el protestantismo ascético dio un giro también en el aspecto organizacional, porque esa idea congeniaba con la organización de la secta. El calvinismo sería, pues, externamente una iglesia,

pero internamente una secta. La disciplina de la iglesia y la de la secta presentan dos formas muy distintas:

> Tanto la disciplina eclesiástica medieval como la luterana: *1)* estaban en manos de la autoridad espiritual; *2)* obraban, en la medida en que lo hacían, por medios autoritarios; y *3)* castigaban o premiaban acciones *singulares* y concretas. En cambio, la disciplina eclesial de los puritanos y de las sectas: *1)* estaba, al menos en parte y con frecuencia del todo, en manos de laicos; *2)* obraba por medio de la necesidad de *autoafirmación;* y *3)* alentaba —o, si se prefiere, seleccionaba— *cualidades.*[59]

En esto encaja de nuevo la idea de acreditación, por un lado, ante Dios y, por el otro, ante los restantes miembros de la secta.

Hacemos aquí una pausa, porque la estructura formal del modelo explicativo que conecta entre sí la tesis del surgimiento con la de la secularización la trataremos en el punto 4, al abordar la «Actualidad de la tesis de Weber». Allí también acudiremos brevemente a la tesis de la propagación. Porque la disolución del ascetismo intramundano protestante en el utilitarismo puro dejó el camino libre para que el espíritu del capitalismo moderno se desprendiera totalmente de contextos religiosos y se propagara también *contra* todas las religiones en el mundo, conforme se vinculó con la forma del capitalismo victorioso.

Abordaremos en este lugar las críticas a la hipótesis original. Presentadas en vida de Weber, esas críticas provocaron su reacción. Se produjeron en dos oleadas. La primera, de 1907 a 1910, estuvo vinculada a los nombres de H. Karl Fischer y Felix Rachfahl; la segunda, de 1911 a 1916, a los nombres de Werner Sombart y Lujo Brentano.

La primera oleada puede ser tratada aquí brevemente. Casi no dejó huella en la versión reelaborada de los ensayos, aun cuando en sus respuestas, especialmente en sus contracríticas a Felix Rachfahl, Weber volvió a explicitar de nuevo su tesis de manera más precisa. Esto fue particularmente evidente en aquellos lugares donde respondió a la propuesta de Rachfahl sobre cómo debería supuestamente haber procedido en sus ensayos. Él no había querido explicar el surgimiento del *sistema económico* capitalista, como suponía Rachfahl, y tampoco había tratado, junto al origen de la «ética profesional reformada», sus límites de expansión, puesto que en esto había reconocido expresamente una de sus futuras tareas. Más bien se había interesado por el desarrollo de aquel tipo de ser humano «que fue creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos» y que, según ya hemos visto, designó como el tipo de ser humano profesional moderno.[60] Weber se quejó, y con razón, de los «groseros errores y superficial manera de leer» de Rachfahl, así como de su continuo menosprecio por la «cuidadosa delimitación de mi tarea».[61] Además, en ningún lado y de ninguna manera —lo cual ya lo prohibía su ensayo lógico-metodo-

lógico descrito más arriba— había absolutizado la complejidad causal originalmente discutida por él.[62]

Weber se condujo de otra manera en la segunda oleada de críticas, representada por los nombres de Werner Sombart y Lujo Brentano e introducida en la versión reelaborada de sus ensayos en 1920. Porque aquí el cuestionamiento aparece en un punto medular: ¿tuvo efectivamente el protestantismo ascético el significado constitutivo asignado a éste por Weber para la vertiente motivacional del moderno desarrollo económico?[63] Tanto Sombart como Brentano lo negaban, aunque de manera diferente. Sus posiciones constituyeron para Weber un auténtico desafío. Dada su proximidad profesional con ambos críticos debía reaccionar, y así lo hizo, aunque, por el carácter de reelaboración de los ensayos ya publicados, debió hacerlo predominantemente en las notas de pie de página.

Weber estaba, al principio, ampliamente de acuerdo con Sombart. En la primera versión de sus ensayos, elogió el que —en el estudio de Sombart sobre el capitalismo, del año 1902 — «sus razonamientos, a menudo felices y convincentes»,[64] fueran tan acertados. Pero, de cualquier modo, ya se puede reconocer aquí una cierta toma de distancia. Pues, según Weber, Sombart tendía a interpretar el desarrollo del espíritu del capitalismo moderno como «un caso especial del desarrollo global del racionalismo». Pero esto resulta peligroso, porque la historia del «racionalismo no ofrece en modo alguno el carácter de una evolución progresiva, paralela en todas las esferas de la vida».[65] Más aún, Sombart manejaba el espíritu como causa y no como efecto. En este aspecto, Weber quería «seguir un camino distinto».[66]

Después de haber aparecido los ensayos de Weber, Sombart publicó dos libros: *Los judíos y la vida económica* en 1911 y *El burgués* en 1913.[67] Al segundo Weber lo calificó despectivamente como «libro de tesis». Sombart cuestionó ahí la tesis original de Weber según la cual el espíritu del capitalismo moderno se habría realizado en primera instancia mediante la ética religiosa del protestantismo ascético. Si bien no dudaba de la importancia de los factores ideales, buscaba tales factores causales también en el judaísmo y el catolicismo e incluso en las enseñanzas de la sabiduría popular. Weber reaccionó a ello de manera expresamente negativa, tal y como aparece en una carta que envió a Heinrich Sieveking:

> El libro *[El burgués]* está excelentemente bien escrito —como el del judaísmo— y su contenido no está tan errado como en aquel. Al contrario, contiene diversos hechos, hipótesis y sugerencias muy útiles y, en parte, muy perspicaces. Por supuesto, todo lo que dice sobre el efecto de las formas religiosas en este libro —así como en el anterior— es absolutamente erróneo y está escrito con la más absoluta superficialidad.[68]

Después diría —frente al mismo Sombart— que cuanto este había dicho sobre la religión y su conexión con la economía no pasaba de ser una «mercancía *pésima*, de segunda mano; *pésima* en lo que se refiere a su valor *científico = especializado*».[69] En lo que concierne al judaísmo, este no se relaciona con el capitalismo de empresa burgués, sino con un capitalismo paria. Los libros de Sombart irritan a Weber porque equiparan el efecto de las enseñanzas de la sabiduría popular con la ética religiosa y, dentro de esta, igualan el efecto

del judaísmo, el catolicismo y el protestantismo ascético. Y así no se puede entender la peculiaridad histórica del ascetismo protestante dentro de la historia cultural del racionalismo occidental moderno.

De otro tipo fue el intercambio con Lujo Brentano, quien por cierto criticó a Weber todavía más severamente que Sombart.[70] Y es que Brentano dudaba en general de un significado pertinente de la religión para el surgimiento del capitalismo moderno. No era la religión lo que entraba en juego aquí, sino el comercio, el préstamo de dinero y la guerra. Estos factores disolvieron las relaciones feudales y con ello allanaron el camino al capitalismo moderno.[71] Al respecto, Brentano subrayaba el especial papel de las Cruzadas, en particular de la cuarta.[72] Además, con respecto a la superación del tradicionalismo económico, Weber ignoraba la importancia de la «emancipación pagana» que se había llevado a cabo en Italia y había sido intelectualmente reordenada por Maquiavelo.[73] Brentano resumió su crítica de la siguiente manera: «Frente a esto me parece arbitraria la afirmación de que la concepción del trabajo mundano como una actividad en cuya realización se sirve a Dios, llegó por primera vez con el protestantismo».[74]

Con esto hemos recapitulado las posiciones críticas más importantes a las que Weber mismo todavía pudo reaccionar. La discusión naturalmente continuó después de su muerte y perdura hasta hoy. Entretanto, sus productos llenan bibliotecas enteras, aunque solo algunos pocos nuevos argumentos han sido añadidos. La tesis de Weber se discute hasta hoy porque una buena parte de la crítica proviene de una lectura superficial y no se observa «la cuidadosa delimitación» que

hizo Weber de su tarea. En esa medida, hay muchos Rachfahl hasta la época más reciente. En el mundo angloamericano, donde se da la mayor parte de esta disputa, llegó a ser exasperante que, a falta de un conocimiento del idioma original, se trataran los ensayos *in splendid isolation*. La traducción se presentó además de tal manera que los ensayos se leyeron como si fueran un *libro*.[75] Con razón, Ephraim Fischoff escribía ya desde el año 1944:

> Muchas de las falaces críticas a Weber podrían haber sido evitadas si los críticos hubieran estado familiarizados con los complementos a los ensayos principales [se refiere al ensayo de las sectas y a las respuestas de Weber a sus primeros críticos, WS], porque estos resumen y precisan las ideas esenciales de todo el planteamiento weberiano. Por ello parece importante señalar que, debido al tipo específico de composición de los ensayos, estas observaciones complementarias deben ser leídas como una unidad con el texto original.[76]

Esta exhortación vale tanto hoy como antes. Resumamos en retrospectiva una vez más qué se proponía Weber en sus ensayos:

1. No se proponía analizar el surgimiento del capitalismo moderno, que en todo caso debía ser delimitado como capitalismo de empresa racional frente a otros tipos de capitalismo, sino el surgimiento del *espíritu* del capitalismo moderno o, mejor dicho, del *espíritu* del tipo moderno de ser humano profesional. Weber delimita deliberadamente su análisis a *un* aspecto de la relación causal. Y en ese punto le servía de fundamento el principio según el cual la base y la superestruc-

tura o, mejor dicho, la forma y el espíritu no se encuentran en ninguna dependencia nomológica.

2. Weber no analizó los fundamentos religiosos con miras a su validez normativa, sino a su validez *empírica.* No se interesaba por juicios de valor o de fe, sino por juicios de imputación *histórica.* Para poder establecerlos adecuadamente, en todo caso, el observador científico, el historiador o el sociólogo debía vincularlos a los juicios de valor o de fe del participante, del teólogo o del creyente laico. Esto exigía que también se revisaran los fundamentos dogmáticos de una religión.

3. Con su investigación, Weber no se proponía privilegiar el protestantismo por encima del catolicismo. Más bien le interesaban los diferentes efectos educativos del protestantismo ascético y no ascético. O, si así se prefiere, el «adversario» no sería el catolicismo, sino el luteranismo parroquial, en un enfoque estrechamente vinculado a las convicciones políticas de Weber, porque la Alemania prusiana imperial, determinada por el luteranismo, no podía valer para él como portadora del individualismo y la democracia.

4. El análisis de Weber no depende de la doctrina de la predestinación. Esta aparece solo por razones heurísticas, primordialmente en el trasfondo.[77] Mucho más importante es para él la *idea de acreditación* y su más influyente efecto: la *constitución eclesiástica.* Para Weber hay dos portadores independientes del protestantismo ascético: el calvinismo predestinatorio y el movimiento bautista no predestinatorio.[78]

5. En la tesis de Weber debe diferenciarse entre tesis sobre el *origen*, la *secularización* y la *propagación.* La tesis sobre el origen vale para el siglo XVII y las tesis sobre la secularización

y la propagación, para tiempos posteriores. Es, por tanto, algo absurdo querer refutar la hipótesis del origen con datos de los siglos XIX y XX. Pero esto siempre ocurre una y otra vez.

6. Weber veía su estudio como un *primer esbozo*, que deseaba proseguir mediante la investigación del condicionamiento económico del protestantismo ascético, de manera tanto prospectiva como retrospectiva. Para ello proyectó dos programas: el primero en 1905 y el segundo en 1910. Ninguno de los dos pudo concretarse. Presumiblemente, había previsto para ello el cuarto volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión.* Y por ello sigue siendo de suma importancia observar el intercambio crítico con el estudio clásico transmitido, mediante la «cuidadosa delimitación de la tarea» propuesta por Weber, así como tomar en cuenta el artículo lógico-metodológico que fue dedicado a ello.

7. A pesar de la continuidad, subrayada por Weber, entre el ascetismo del trabajo monacal y el protestante, él refuta que el surgimiento del espíritu del moderno ser humano profesional se pueda remontar a la tradición judeocristiana como tal (Sombart) y también que ese surgimiento pueda entenderse sin referencia a fuerzas religiosas (Brentano). El primer caso lo impugnó porque se había perdido la peculiaridad histórica de la fundamentación religiosa de este espíritu; el segundo, por faltarle la palanca psicológica para una radical revolución educativa apoyada en una idea profesional.

En este último punto se trata ciertamente no solo de la cuidadosa delimitación de la tarea, sino también de la contundencia del juicio de imputación histórica. Y aquí la tesis del origen se convierte naturalmente en objeto de la crítica histórica. Si se da un vistazo a los estudios históricamente

orientados, que se concentraron en el siglo XVII bajo la influencia de la problemática de Weber, resulta que el cuadro aparece mezclado: hay algunos estudios que confirman la tesis de Weber y otros que la refutan.[79] La contundencia del juicio de imputación histórica naturalmente depende siempre de las fuentes en que uno se apoya. Y por ello, al final no hay nada concluyente al respecto. Además, vale el principio de que quien emprende la tarea de la ciencia debe tomar en cuenta, en sentido estricto e incluso deseable, que será superado por quienes vienen después.[80]

4. ACTUALIDAD DE LA TESIS DE WEBER

Preguntemos, para concluir, en qué puede consistir la perdurable actualidad de los ensayos de Weber sobre la ética protestante, independientemente de la contundencia del juicio de imputación histórica. Dos de sus aspectos se ofrecen a continuación:

1. Weber entendía sin duda sus ensayos como una «representación puramente histórica», pero pretendía, por encima de eso, haber realizado una aportación ilustrativa al modo «en que las "ideas" alcanzan eficiencia histórica».[81] Fundamentó su publicación en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* editado por él, junto a Edgar Jaffé y Werner Sombart, precisamente porque esta revista no quería colaboraciones de «trabajo puramente histórico». Ya hemos subrayado que una ciencia empírica de la acción buscaba en el tratamiento de las «ideas» no los juicios de valor, sino los juicios de imputación. Pero las ideas solo serán entonces eficientes para la acción cuando sean apropiadas subjetivamente. Esto requiere de nuevo que también se observe la modificación que experimentan las «ideas» en esta apropiación. Se trata de modificaciones que son comprobables en el plano mismo de las ideas. El observador debe leer los fundamentos dogmáticos desde la perspectiva de la *praxis* de un *modo de conducción de vida*, si quiere evaluar de modo realista su eficacia o influencia. Y por ello Weber subrayó de nuevo en su polémica con Rachfahl que «en mis ensayos no he aducido libros dogmáticos o tratados teóricos de ética, sino fuentes de muy diferente naturaleza: en particular, publicaciones de

Baxter y Spener», y precisamente porque ellas se basan en «respuestas a preguntas hechas por los pastores sobre aspectos de la vida práctica, concreta y cotidiana».[82] Weber llamó a este tipo de fuentes *literatura de responsorio,* semejante a la de los jurisconsultos romanos. Analizar esta literatura resulta indispensable para una ciencia cultural, en cuanto ciencia empírica de la acción. Y con ello Weber superó no solo cierto reduccionismo materialista, sino también la interpretación ingenua de la causalidad de las ideas.

2. Este aspecto depende estrechamente del segundo. En los ensayos de Weber se encuentra prefigurado un modelo de explicación sociológica actualmente expandido. Se trata de un modelo de varios niveles que diferencia entre niveles macro y micro y plantea la conexión entre éstos para resolver tres problemas: el de la definición de la situación, el de la selección y el de la agregación o transformación. El primero en descubrir este patrón explicativo en el estudio de Weber fue David McClelland.[83] Desde entonces ha sido empleado y ampliado por diversos autores. Lo elegimos para mostrar cómo las hipótesis del origen y la secularización son interdependientes o, tal como Weber lo aclaró, por qué, a partir de una ética religiosa fundada en la racionalidad valorativa, surgió una ética racional instrumental fundada en una teoría utilitarista (véase figura III.3).

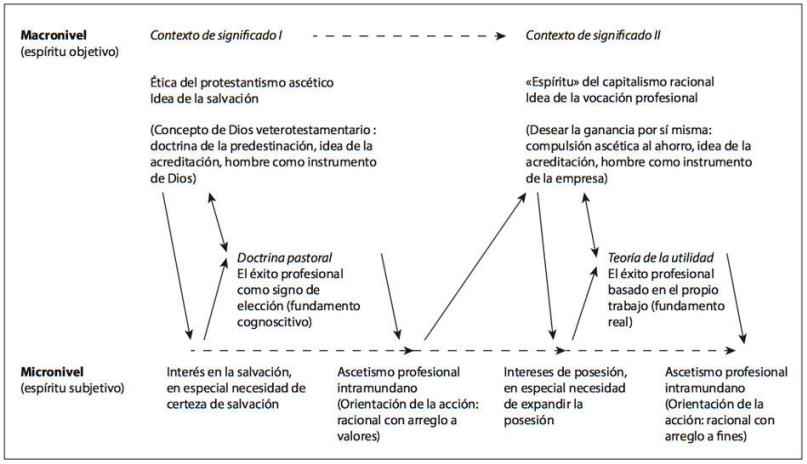


FIGURA III.3. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

Una reflexión más se desprende todavía de esto, para concluir. Si el giro utilitario de la idea profesional se realizó por primera vez y cimentó la idea profesional no religiosa —se piensa en la representación del *homo economicus*—, entonces su ampliación en la configuración del espíritu del capitalismo moderno ya no se estrella más con barreras *internas*. La idea profesional ya no podrá más en estas circunstancias, como lo dijo Weber al final de sus ensayos, «ponerse en relación directa con ciertos valores espirituales supremos».[84] Por ello, Weber diferenció claramente entre la época heroica del capitalismo temprano y el capitalismo victorioso firmemente asentado en su silla de galope. Este ya no necesita los apoyos internos que una vez lo ayudaron a obtener la victoria. El capitalismo «devastador», como dijo Polanyi, funciona bajo sus propias reglas, ajenas a la fraternidad.[85] La intervención capitalista del mercado es por naturaleza aética. Hoy podemos volver a estudiar cuáles son las consecuencias que ocurren cuando a la actividad económica la abandona la moderación racional del impulso adquisitivo y el orden económico

se independiza del resto de los ordenamientos vitales. También el estudio de Weber nos ayuda a entender mejor esto.

[1] *RS* I. Se utilizarán ambas versiones. Para la de 1904-1905, se advierte expresamente. El primer artículo, con el subtítulo «El problema», apareció en noviembre de 1904, el segundo, con el subtítulo «La ética profesional del protestantismo ascético», apareció en junio de 1905 [para las referencias correspondientes en la traducción castellana, se utiliza la edición de F. Gil Villegas, que incluye ambas versiones: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México, FCE, 2011); en adelante *EP*].

[2] *RS* I, p. 145 [*EP*, p. 195].

[3] *RS* I, pp. 196-197 [*EP*, pp. 241-242]; cursivas agregadas.

[4] *RS* I, p. 197 [*EP*, p. 242].

[5] Se citan las respuestas de Weber a sus primeros críticos en la versión de Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken [La ética protestante II. Crítica y anticrítica],* en Johannes Winckelmann (ed.), 4ª ed. (Gütersloh, Gerd Mohn, 1982; en adelante *PE* II). Aquí, *PE* II, p. 159, además el agregado en *RS* I, p. 201 [para la traducción en español de estos dos pasajes provenientes de la primera respuesta de Weber a Felix Rachfahl y del agregado en 1920, casi al final del segundo ensayo original, véase *EP*, pp. 434 y 245].

[6] Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1895; 2ª ed., 1904) [*Orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Jesús González Amuchastegui (ed.) (Madrid, Editora Nacional, 1984), pp. 57-120]; Eberhard Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds und der angrenzender Landschaften*, t. 1. *Städte -und Gewerbegeschichte [Historia económica de la Selva Negra y comarcas aledañas*, tomo 1. *Historia de ciudades y oficios]* (Estrasburgo, Trübner, 1892); de Ernst Troeltsch, véanse sobre todo sus aportaciones en el volumen 8 de su edición crítica integral, bajo el título *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913) [Escritos sobre el significado del protestantismo para el mundo moderno (1906-1913)],* Trutz Rendtorff (ed.) (Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2001) [La más importante de esas aportaciones está traducida al castellano en Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, trad. Eugenio Ímaz (México, FCE, 1951)].

[7] *PE* II, p. 159 [Max Weber, «Primera respuesta a Felix Rachfahl», en *EP*, p. 434].

[8] *RS* I, p. 196, n. 2 [*EP*, p. 241, n. 95].

[9] *RS* I, p. 197 [*EP*, p. 242].

[10] *RS* I, p. 202 [*EP*, p. 246].

[11] *PE* II, p. 173 [«Primera respuesta a Felix Rachfahl», *EP*, p. 452]. Weber continúa: «Si lectores descuidados son incapaces de ver esto por ignorarlo, entonces no hay absolutamente nada que yo pueda hacer para evitarlo». Lo cual también vale para aquellos que identifican la humanidad, sin mayor cualificación, con el ser humano profesional y a quienes puede aplicarse el siguiente pasaje: «porque lo que a mí me interesaba *centralmente* no era lo que nutrió al capitalismo en expansión, sino el desarrollo de un *tipo de ser humano* que fue creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos. Y este propósito quedó claramente articulado al final de mi ensayo original» (*PE* II, p. 303) [*cfr.* «Mi palabra final a mis críticos», en *EP*, p. 480]. Ahí el discurso no trata pues del destino de *la* humanidad en general, sino del tipo de ser humano profesional.

[12] *RS* I, p. 183 [*EP*, p. 229].

[13] Con respecto a la constitución de las sectas y de las iglesias, Weber ya había publicado sus consideraciones desde 1906. Este esquema sobre las iglesias y las sectas lo amplió posteriormente en su artículo «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo», *RS* I, pp. 207-236 [véase traducción castellana de este artículo en *EP*, pp. 323-350].

[14] *PE* II, p. 167 [«Primera respuesta a Félix Rachfahl», p. 444]. Esto lo señala Weber también para cuando fue abolido el hasta entonces dominante desprecio de la tradición cristiana por el enriquecimiento (*Deo placere vix potest* [es difícil complacer a Dios]), lo que proporcionó a los participantes utilitarios «una conciencia inmensamente buena (podríamos decir, *farisaicamente* buena) en materia de enriquecimiento». Véase *RS* I, p. 198 [*EP*, pp. 242-243].

[15] *RS* I, p. 198 [*EP*, p. 242].

[16] *RS* I, pp. 31-33 [*EP*, pp. 86-88]. Weber dice expresamente, en relación con la autobiografía de Franklin, que todas las virtudes que él prescribe para el comercio económico «*solo lo son en cuanto* que benefician concretamente al individuo y que basta la apariencia de la virtud, cuando así se consigue el mismo efecto que con la práctica de la virtud misma: consecuencia esta inseparable del más estricto utilitarismo» (*RS* I, p. 35 [*EP*, p. 90]). Por tanto, resulta totalmente absurdo sostener que Weber veía en Franklin, a pesar de sus manifiestos rasgos religiosos, a un genuino representante del protestantismo ascético, según aparece en algunas obras de la literatura secundaria que mencionare-mos más adelante. Sobre Franklin, véase también su autobiografía de 1784, *Benjamin Franklin's Autobiography*, J. A. Leo Lemay y P. M. Zall (eds.) (Nueva York-Londres, Norton, 1986), esp. pp. 67-76, donde se describen las 13 virtudes de abstinencia, silencio, orden, resolución, moderación, esfuerzo, sinceridad, justicia, templanza, limpieza, sosiego, castidad y humildad, así como la organización de la jornada cotidiana.

[17] *RS* I, p. 192 [*EP*, p. 237].

[18] Rachfahl empleó estas designaciones. La referencia al círculo de Heidelberg no está del todo desorientada, si se piensa en el Círculo Eranos. Para ello, véase Hubert Treiber, «Der "Eranos"- Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?» [El «Eranos»- ¿La joya de la corona mítica de Heidelberg?], en *Asketischer Protestantismus und der «Geist» des modernen Kapitalismus [El protestantismo ascético y el «espíritu» del capitalismo moderno]*, Wolfgang Schluchter y Friedrich W. Graf (eds.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 2005), pp. 75-153.

[19] *RS* I, p. 203 [*EP*, p. 247].

[20] *MWG* I/15, p. 449.

[21] Carta de Max Weber a Adolf Harnack, del 5 de febrero de 1906, en Max Weber, *Briefe 1906-1908, MWG* II/5, M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 1990), pp. 32 y ss.

[22] *WL*, p. 161 [Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. J. L. Etcheverry (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), p. 52; en adelante *EMS*].

[23] *WL*, pp. 163 y ss. [*EMS*, p. 55].

[24] Weber declaró expresamente: «Nuestra revista, como lo ha hecho la ciencia económico-social a partir de Marx y Roscher, se ha ocupado no solo de los fenómenos económicos, sino también de los "económicamente pertinentes" y de los "económicamente condicionados"». *WL*, p. 163 [*EMS*, p. 54].

[25] *WL*, p. 170 [*EMS*, p. 61].

[26] *WL*, p. 170 [*EMS*, p. 60].

[27] *RS* I, p. 206 [*EP*, p. 250].

[28] *WL*, p. 49 [*EP*, p. 102].

[29] En lugares centrales, Weber tiende a emplear metáforas. Aconsejado por Angeleitet von Blumenberg, puede verse al respecto una aportación al problema de la no conceptualidad en Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit* [*Teoría de la no conceptualidad*] (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007).

[30] Carta de Max Weber a Heinrich Rickert del 2 de abril de 1905, VA Mohr/Siebeck, depósito BSB Múnich, Ana 446.

[31] *PE* II, pp. 56 y 183 [*EP*, véanse notas a pie, páginas 421 y 446, es decir, en la segunda respuesta de Weber a Fischer y en la primera a Rachfahl].

[32] *RS* I, pp. 205 y ss., n. 3 [*EP*, p. 250, n. 114].

[33] *PE* II, p. 156 [véase «Primera respuesta a Felix Rachfahl», en *EP*, p. 432].

[34] Y no solo se trata de la contraposición entre una actitud económica *(Wirtschaftsgesinnung)* tradicionalista y una capitalista, sino también de cómo se diferencian el espíritu del capitalismo empresarial moderno del capitalismo de guerra y de botín, pero también del de los fundadores, de todos los grandes especuladores y del capitalismo colonial y financiero (*RS* I, p. 7 [*EP*, p. 60]). A diferencia de Marx, para Weber el capitalismo era un fenómeno histórico universal. Y precisamente por esto es que vale identificar la especificidad del capitalismo moderno, tanto para el espíritu como para la forma. Sobre esto, véase Wolfgang Schluchter, «Des Kapitalismus als eine universalgeschichtliche Erscheinung. Max Webers institutionenbezogene Analyse», en M. Stachura, A. Bienfait, G. Albert y S. Sigmund (eds.), *Der Sinn der Institutionen. Mehr-Ebenen-und Mehr-Seiten-Analyse* (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), pp. 209-235, y también el capítulo IV en este libro.

[35] Aquí se encuentra la diferencia decisiva con la posición de Troeltsch, que se ocupa principalmente de las doctrinas.

[36] *RS* I, p. 235 [véase traducción del ensayo de las sectas en *EP*, p. 349].

[37] Weber utilizaba, al lado del concepto de *Ethos,* también el de *Habitus. Cfr.*, por ejemplo, *PE* II, p. 318 [véase traducción en «Mi palabra final a mis críticos», en *EP*, p. 495].

[38] Como lo hace, por ejemplo, Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft [Estructura social y semántica. Estudios sobre sociología del conocimiento de la sociedad moderna],* vol. I (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980), prólogo.

[39] En su investigación sobre el surgimiento del capitalismo moderno, Werner Sombart había representado a Fugger como el ejemplo clásico de un empresario con un nuevo estilo: un capitalista moderno.

[40] *RS* I, p. 63 [*EP*, p. 115].

[41] *RS* I, p. 84 [*EP*, p. 139]. A pesar de sus tajantes separaciones conceptuales, Weber veía en la realidad muchas transiciones, por un lado, entre las corrientes del protestantismo ascético y, por otro, entre estas y el luteranismo, así como con el anglicanismo. Frecuentemente empleaba también, en lugar del concepto de protestantismo ascético, el de puritanismo, en el sentido «de orientación ascética en Inglaterra y Holanda, sin distinción de dogmas ni programas de constitución eclesiástica, incluyendo, por tanto, a los "independientes", congregacionalistas, baptistas, menonitas y cuáqueros». *RS* I, p. 85, n. 1 [*EP*, p. 140, n. 2].

[42] La fundamentación bíblica de esta doctrina es primordialmente la Epístola de san Pablo a los efesios, en especial 1:11. Para la mayoría de los intérpretes, la escritura desempeña un papel muy importante. Su radicalización la experimentó, sin embargo, en el calvinismo ortodoxo.

[43] Los arminianos, partidarios de Arminio, eran conocidos como remonstrantes porque, frente a la doctrina de la elección de la gracia, representaban una posición formulada en cinco artículos. Predicaban «que la voluntad divina de la elección ha sido concebida desde la eternidad, pero bajo condición de los creyentes frente a los no creyentes, de tal modo que, aunque Cristo realmente murió para todos, solamente los creyentes podrán recibir el fruto de su muerte». Esta formulación se encuentra en el artículo correspondiente de la primera edición del diccionario *Religion in Geschichte und Gegenwart [La religión en la historia y la actualidad],* vol. I (Tubinga, Mohr Siebeck, 1909), p. 715 (en adelante *RGG*).

[44] *RGG* II, p. 127. Los Cánones de Dordrecht de 1619, en los que, con base en la interpretación ortodoxa, fueron rechazados como errados los cinco artículos remonstrantes, se encuentran en E. F. Karl Müller (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche [Los escritos confesionales de la iglesia reformada]* (Leipzig, A. Deichert, 1903; reimpresión Waltrop, Hartmut Spenner, 1999, pp. 843-861), especialmente «primum doctrinae caput, de divina praedestinatione». La edición de Müller fue la utilizada por Weber.

[45] Weber usó una traducción alemana de la «Confesión de Westminster». Müller la presenta en inglés y latín con las diferencias frente a la Declaración de Savoy de 1658 y la Confesión de Cumberland de 1829. Müller (ed.), *Die Bekenntnisschriften..., op. cit.,* pp. 542-612. El original y la traducción no coinciden en todos los aspectos.

[46] *RS* I, p. 92 [*EP*, p. 146].

[47] *RS* I, p. 93 [*EP*, p. 148].

[48] *RS* I, p. 94 [*EP*, p. 149]. Véase esto también en el primer capítulo de este libro.

[49] El tercer elemento es el concepto de Dios. El protestantismo ascético vive la tensión entre el Dios oculto y castigador del Antiguo Testamento y el Dios amoroso y revelado en Jesús del Nuevo Testamento. En Calvino, el acento se pone en el Dios del Antiguo Testamento, en Lutero se pone en el del Nuevo Testamento. La doctrina de la predestinación tiene una afinidad con el *deus absconditus*. *RS* I, p. 92, n. 1 [*EP*, pp. 146-147, n. 13].

[50] *RS* I, p. 110 [*EP*, pp. 163-164].

[51] *RS* I, p. 125 [*EP*, p. 177].

[52] *RS* I, p. 127, nota a pie [*EP*, p. 178, n. 105].

[53] *RS* I, p. 125 [*EP*, p. 179].

[54] *RS* I, p. 113 [*EP*, p. 166].

[55] Esto diferencia, por ejemplo, el ascetismo cristiano del de la India, que, dicho sea de paso, en refinamiento supera mucho al cristiano.

[56] Véase Volker Lenhart, *Protestantische Pädagogik und der «Geist» des Kapitalismus [Pedagogía protestante y el «espíritu» del capitalismo]* (Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1978).

[57] *WuG*, cap. 2, parágrafos 10 y 11 [*EyS*, pp. 212-226].

[58] *RS* I, p. 198 [*EP*, p. 243]. En la primera edición todavía la llama «ética profesional burguesa». Weber completa inmediatamente su descripción (*RS* I, p. 198 [*EP*, p. 243]): «Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de la vida querido por Dios». Con el estudio se planteó de paso la cuestión de si el estímulo salarial, por ejemplo, del salario a destajo, efectivamente operaba como tal, según lo sostenía la teoría de la economía política de la época, o si nada más podía operar de ese modo en determinado contexto cultural, en el que la representación del trabajo se ampliaba para verlo como un deber. Weber anticipaba así, desde la primera versión de su ensayo, su posterior estudio sobre la psicofísica del trabajo industrial.

[59] *RS* I, pp. 233 y ss. [*EP*, p. 348].

[60] *PE* II, p. 303 [«Mi palabra final a mis críticos», en *EP*, p. 480].

[61] *PE* II, pp. 283 y 285 [*EP*, pp. 454 y 456].

[62] *PE* II, p. 286 [*EP*, p. 457].

[63] *RS* I, p. 202 [*EP*, p. 246].

[64] *RS* I, p. 60 [*EP*, p. 113].

[65] *RS* I, p. 61 [*EP*, p. 114].

[66] *RS* I, p. 42 n. 2 [*EP*, p. 96, n. 13].

[67] Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben [Los judíos y la vida económica]* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1911) y *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (Leipzig-Berlín, Duncker & Humblot, 1913) [véase, *El burgués. Contribución a la historia espíritual del hombre económico moderno*, trad. María Pilar Lorenzo (Madrid, Alianza Editorial, 1977)].

[68] *MWG* II/8, p. 412

[69] *MWG* II/8, p. 415.

[70] Lujo Brentano, «Handel und Kapitalismus» [Comercio y capitalismo] y «Judentum und Kapitalismus» [Judaísmo y capitalismo], ambos en *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte* [*El hombre económico en la historia*], Richard Bräu y Hans G. Nutzinger (eds.) (Metropolis, 2008 [1923]), pp. 231-270, 313-355. En el primero se ocupó Brentano del libro de Sombart de 1902 sobre el capitalismo; en el segundo, de su libro sobre el judaísmo de 1911. De este dijo que era «una de las manifestaciones más lastimosas en el ámbito de la ciencia alemana», p. 314.

[71] Lujo Brentano, «Die Anfänge des modernen Kapitalismus« [Los inicios del capitalismo moderno], en *Der wirtschaftende Mensch…*, *op. cit.,* pp. 167 y ss., en especial p. 182.

[72] Lujo Brentano, «Über den vierten Kreuzzug» [Sobre la cuarta cruzada], en *Der wirtschaftende Mensch…*, *op. cit.,* pp. 219-230.

[73] Lujo Brentano, «Puritanismus und Kapitalismus» [Puritanismo y capitalismo], en *Der wirtschaftende Mensch…*, *op. cit.,* p. 275.

[74] *Ibid.,* pp. 271-311, específicamente p. 289.

[75] La responsabilidad de esto reside en que por largo tiempo la traducción determinante fue la de Talcott Parsons, que se basó en la versión de 1920. Por consiguiente, empieza con la «Introducción general» a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, que está, por otro lado, separada de la obra global. Visto de una manera puramente externa, da la impresión de tratarse de un libro independiente. Y así fue percibido el estudio por muchos. En una encuesta de la *International Sociological Association*, esta colección de ensayos la consideraron varios especialistas de todo el mundo como uno de los libros sociológicos más importantes del siglo XX. Parsons no tradujo ni el ensayo sobre las sectas ni las respuestas de Weber a sus primeros críticos. Y esa mejora no se produciría sino hasta tiempos muy recientes. Véase, por ejemplo, Stephen Kalberg (ed.), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with other Writings on the Rise of the West,* 4ª ed. (Oxford University Press, 2009). Kalberg retomó el ensayo sobre las sectas y documentó el más amplio contexto sociológico de la religión, pero faltaron tanto las anticríticas como la indicación de las diferencias entre las dos versiones [en castellano, la segunda edición crítica del Fondo de Cultura Económica, a cargo de Francisco Gil Villegas, incluye: la primera traducción al español de las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos, el ensayo sobre las sectas, la indicación de las diferencias entre las dos versiones, varios otros escritos y las notas críticas. *Cfr.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. crítica (México, FCE, 2009)].

[76] Ephraim Fischoff, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die Geschichte einer Kontroverse» [La ética protestante y el espíritu del capitalismo. La historia de una controversia], en *PE* II, p. 347.

[77] *RS* I, p. 128 [*EP*, p. 179].

[78] *RS* I, p. 150 [*EP*, p. 199].

[79] Pongo solo dos ejemplos: Gordon Marshall, *Presbyterians and Profit. Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707* (Oxford, Clarendon Press, 1980), para la confirmación, y David Zaret, *The Heavenly Contract. Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism* (Chicago University Press, 1985), para la refutación.

[80] Al respecto, véanse también las observaciones de Weber en *RS* I, pp. 13 y ss. [*EP*, pp. 65-66].

[81] *RS* I, p. 82 [*EP*, p. 134].

[82] *PE* II, p. 317 [«Mi palabra final a mis críticos», *EP*, p. 494].

[83] David McClelland, *The Achieving Society* (Nueva York, The Free Press, 1961), en especial p. 47.

[84] *RS* II, p. 204 [*EP*, p. 248].

[85] Karl Polanyi, *The Great Transformation* [1944] (Boston, Beacon Press, 1957). [Véase *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Eduardo L. Suárez (México, FCE, 1992).]

IV. El capitalismo como fenómeno histórico universal

La teoría y la historia del capitalismo moderno según Max Weber

1. DEL CAPITALISMO COMO FENÓMENO DE LA MODERNIDAD AL CAPITALISMO COMO FENÓMENO HISTÓRICO UNIVERSAL

La sociología conoce, en su existencia relativamente corta, muchos análisis del capitalismo. Entre los más antiguos se destacan los aportes teóricos y a la vez históricos de Karl Marx, Werner Sombart y Max Weber. Especialmente, el ensayo de Max Weber continúa mereciendo especial atención, toda vez que se ocupó de los planteamientos de los otros dos autores y se proponía superarlos.[1] En su definición del capitalismo se distanció de antemano de comparaciones que consideraba inaceptables. Así, no identifica el capitalismo con una economía monetaria, como lo planteaba Georg Simmel,[2] ni con el espíritu del capitalismo según Lujo Brentano, ni con toda aspiración a la adquisición de ganancias,[3] principalmente de dinero.[4] Pero también se distanció de Karl Marx y de Werner Sombart. Para Karl Marx el capitalismo era la formación social-económica de la sociedad correspondiente a una fase histórica, un fenómeno exclusivo de la modernidad, que consideraba la etapa de desarrollo económico más avanzada hasta el momento. Para Werner Sombart el capitalismo moderno era el resultado de factores de desarrollo que operaban a largo plazo, que se remontan históricamente a la Edad Media. Pero la concepción de Sombart, según Weber, quien en lo fundamental se manifiesta de acuerdo con él, tenía el inconveniente de desdibujar la diferencia entre lo general y lo específico.[5] Distinto de Marx, Weber considera el capitalismo como un fenómeno histórico universal; en contraste con Sombart, insiste en lo específico del capitalis-

mo *moderno* y particularmente en su diferencia respecto de aquellas formas del capitalismo que también surgieron en otros círculos culturales, cuya existencia puede constatarse en el ámbito «cultural mediterráneo occidental», no solo en la Edad Media sino ya en la Antigüedad. Lo que diferencia el capitalismo moderno de todas estas otras formas es ante todo la organización racional del trabajo.[6] Todas las instituciones que caracterizan adicionalmente la organización económica del capitalismo moderno, según Weber —la separación legal entre economía doméstica y explotación lucrativa[7] y entre patrimonio personal y empresarial; la contabilidad racional de la economía doméstica y empresarial en dinero, orientada a la optimización del sustento y la ganancia; la «comercialización» del capital por medio de acciones negociadas en la bolsa—, habían adquirido su «significado actual» únicamente a través de su «relación con la organización capitalista del trabajo». Allí donde esta faltase, donde el trabajo no fuese formalmente libre, donde el trabajador no pudiese vender su fuerza de trabajo en un mercado libre, no existiría un capitalismo *moderno*. En este, sin embargo, el trabajador, formalmente libre para garantizar su supervivencia, se ve obligado a subordinarse a una división y coordinación del trabajo condicionadas técnica y económicamente, así como a una disciplina de trabajo vinculada a una nueva forma de dependencia. De acuerdo con Weber, el «capitalismo industrial burgués»[8] de la modernidad tiene entonces en la «organización capitalista racional del trabajo» su núcleo institucional fundamental.[9] Al respecto, cabe la distinción entre el marco del orden económico mercantil y las asociaciones económi-

cas capitalistas. La determinación de la «forma» del capitalismo moderno abarca ambos elementos.

Algo similar puede afirmarse, desde su perspectiva, también respecto de la *actitud* económica (Wirtschafts*gesinnung*). No habría mayor equivocación que equiparar el «espíritu» capitalista con una avidez ilimitada de adquisición de ganancias. Una «interpretación conceptual tan ingenua» no cabría en un análisis del capitalismo moderno que pudiera tomarse en serio. Una actitud económica capitalista podría «prácticamente ser idéntica a un *refrenamiento,* al menos a la templanza racional de este instinto irracional».[10] Esto había sido formulado por Weber en la serie de escritos, que cobró fama muy rápidamente, acerca de los efectos del protestantismo ascético en la conformación de la actitud económica en el capitalismo temprano de las capas pequeñoburguesas orientadas al ascenso social en el siglo XVII, pertenecientes a las iglesias y sectas reformadas.[11]

Naturalmente, desde un inicio Max Weber no estuvo convencido de que el capitalismo fuera un fenómeno histórico universal que hubiese existido en todos los círculos culturales del mundo. Incluso para Occidente, de ninguna manera aceptó inicialmente su existencia en la Antigüedad y la Edad Media.[12] El que haya cambiado su concepción al respecto a comienzos del nuevo siglo fue consecuencia, entre otros, del hecho de haberse ocupado nuevamente del estudio de la Antigüedad, al que siguieron las investigaciones sobre la ética económica de las religiones culturales y de salvación. Incidió adicionalmente el que cada vez diferenciara de manera más clara entre capitalismo orientado por las probabilidades de poder y orientado por las probabilidades de mercado, y entre

capitalismo político y económico. Este último lo concibió con características específicas, de acuerdo con el respectivo sector, como capitalismo agrario, industrial, comercial y financiero. Podemos ubicar esta perspectiva ampliada a más tardar en los años 1907-1908, es decir, en la época de terminación provisional de sus dos escritos sobre el protestantismo ascético, puesto que el 23 de febrero de 1908 Weber dictó una conferencia en el Círculo Eranos de Heidelberg, que llevaba el título «Capitalismo en la Antigüedad». Al respecto, se trataba para él, tal como lo escribió en el diario del Círculo, de destacar la «particularidad del capitalismo antiguo frente al capitalismo moderno». Y para ello colocó la forma de organización del trabajo como aspecto central. La tesis de Weber, de la que trataba de convencer a sus colegas, era la siguiente: el capitalismo antiguo se basaba en el trabajo esclavo que encauzó «los intereses de valorización del capital en el ámbito de la industria hacia la órbita del capitalismo rentista».[13] Por ello en el capitalismo antiguo no se llegó a una «concentración empresarial orgánica» ni —se puede agregar— a una división y coordinación del trabajo condicionada técnicamente; por tanto, tampoco se alcanzó un aumento permanente de la productividad del trabajo. En cambio, predominó la acumulación del trabajo, condicionada también en parte por el nivel de la técnica. Pero Weber consideraba aún más importante la particularidad económica que se derivó de la utilización capitalista de los esclavos. Esto en todo caso constituye una afirmación central en la tercera versión de su trabajo «Condiciones agrarias en la Antigüedad», que apareció en 1908:[14] con la compra de esclavos el dueño estaba obligado a inmovilizar su capital a largo pla-

zo. Además, tenía que alojarlos y sostenerlos, y a su muerte perdía la totalidad del capital invertido. Además, la reposición de personas para el mercado de esclavos dependía en gran medida de la suerte que tuviera una determinada comunidad política en la guerra. Solamente se alcanzó una concentración empresarial sobre la base de un alto nivel técnico, con división y coordinación del trabajo, en el capitalismo industrial moderno, que descansa en el trabajo formalmente libre, en contraposición al trabajo esclavo.

Después de la publicación de su estudio en dos entregas sobre el protestantismo ascético y sus efectos sobre la creación de una actitud económica capitalista en determinadas capas portadoras de la misma, Weber se refiere entonces, por primera vez, al capitalismo *antiguo* como una estructura institucional, cultural y mental, como una estructura de *forma* económica y *espíritu* económico, es decir, con dos elementos que, aunque están en relación de adecuación, no mantienen entre sí una dependencia que suponga una ley de dependencia.[15] Se trata para él de una estructura socioeconómica integrada a una configuración de orden específica. El interrogante central planteado en la tercera edición de las «Condiciones agrarias en la Antigüedad» se plantea entonces en los siguientes términos: «¿Conoce la Antigüedad [de modo relevante, desde el punto de vista histórico-cultural] una economía capitalista?» Y la respuesta es un «sí» rotundo. Pues Weber constata la impronta capitalista en «épocas enteras —precisamente las "más gloriosas"— de la historia antigua».[16] Pero, al mismo tiempo, advierte que este planteamiento no debe entenderse en el sentido del conocido historiador de la Antigüedad Eduard Meyer. Este había sostenido que era ini-

maginable cuán moderna había sido la vida económica en la Antigüedad.[17] Weber, en cambio, veía allí poco que pudiera considerarse «moderno».[18] Faltaban, por ejemplo, industrias domésticas, fábricas, y empresas industriales con talleres organizadas sobre la base de la división y coordinación del trabajo. Predominaba, en cambio, el *ergasterion,* con «acumulación indiferenciada de *trabajadores* esclavizados» y sin «organización diferenciada del trabajo».[19] Por otra parte, Weber considera asimismo que la teoría de la economía de *oikos,* que había elaborado Johann Karl Rodbertus sobre la Antigüedad, era solo parcialmente correcta, puesto que, si bien existía la «producción de la unidad doméstica ampliada mediante el trabajo no libre» —con especialización del trabajo dentro de una organización, disposición numerosa de esclavos y, eventualmente, comercio hacia afuera—, existía también: junto al trabajador esclavo, el trabajador libre; junto al campesino no libre, el campesino parcial y totalmente libre, al lado del trabajador productivo esclavizado, también el artesano libre, y al lado del *ergasterion,* el taller artesanal, ya sea como empresa familiar o individual o como taller de maestros, que ya incluía aprendices libres y no libres.[20] Pero, ante todo, la organización militar, la del Estado y la financiera de la estructura política de la Antigüedad, a pesar de sus variaciones considerables, desde las ciudades-Estado hasta el Imperio, habrían impedido la conformación de instituciones económicas mercantiles y su autonomización. Una y otra vez la tendencia hacia un Estado confesional habría asfixiado los intentos de creación de instituciones capitalistas.[21] No es entonces solamente el uso capitalista de la propiedad de esclavos, sino también la configuración de un orden, lo que inci-

dió igualmente en la peculiaridad del capitalismo antiguo. Esta constelación de factores solo permitió, según Weber, un desarrollo rudimentario de instituciones propias de una economía mercantil.

A esto se agrega que en la Antigüedad el trabajo productivo no tenía una connotación ética. Explícitamente se plantea: «El apoyo que encontró la racionalización y desarrollo del sentido económico de la vida —en la "ética profesional" motivada fundamentalmente por la religión, a comienzos de la Edad Moderna—, faltó al "hombre económico" de la Antigüedad».[22] Adicionalmente: el esclavo comprado, encerrado, sin propiedad ni familia, no había desarrollado siquiera un sólido interés económico propio, como lo presuponía la teoría económica moderna, con su *homo economicus,* porque era mantenido y no había para él esperanza alguna de mejoría sustancial de sus condiciones de vida. A lo sumo, la posibilidad de compra de su libertad podía despertar su interés económico personal o bien la autorización de fundar una familia, lo que, sin embargo, creaba nuevas restricciones para una valorización capitalista de la fuerza laboral de los esclavos.

Para Weber el capitalismo antiguo del círculo cultural occidental es entonces un tipo *particular,* diferente del capitalismo de la Edad Media y el moderno, por su «forma» y «espíritu». Las «distancias» entre los tres tipos de capitalismos: el antiguo, el medieval y el moderno, son grandes. Es necesario diferenciarlos tipológicamente, para destacar lo específico de cada uno de ellos. Al mismo tiempo, se puede afirmar que, desde una perspectiva de desarrollo histórico, están relacionados entre sí. Cada uno desarrolló parcialmente sus

propias instituciones, mientras que otras fueron heredadas. Aunque desaparecieron obstáculos preexistentes, surgieron otros nuevos. Esto es válido tanto para el orden económico y las asociaciones económicas como para la configuración del orden en general. Respecto al capitalismo antiguo, Weber encontró la siguiente formulación sintética:

> En últimas el desarrollo del capitalismo en la Antigüedad encuentra sus principales obstáculos: 1) en la peculiaridad *política* de la comunidad antigua; [...] 2) en la peculiaridad *económica* de la Antigüedad, es decir, [...] en las barreras a la producción mercantil, debidas a las limitaciones técnico-comerciales a la capacidad (económica) de transporte de los bienes desde y hacia el interior de la unidad territorial; en la fragilidad —condicionada económicamente— de la estabilidad y la formación del capital, inherentes a la *situación;* en la limitación técnica a la explotación del trabajo esclavo en grandes empresas; y, finalmente, también en las limitaciones a la «posibilidad de cálculo», dadas en primer lugar por la imposibilidad de medición exacta cuando se utiliza trabajo esclavo.

Y, adicionalmente, señala: «Las "grandes empresas" esclavistas de la Antigüedad no están cohesionadas por una necesidad objetiva: la forma de producción mediante descomposición y unificación del trabajo, sino de forma puramente *personal:* por la acumulación *al azar* de propiedad de hombres como patrimonio individual: *este* es el verdadero sentido de la teoría del *oikos*».[23]

Los obstáculos se modifican cuando cambia la configuración del orden en su conjunto y con ella el orden económico,

así como las asociaciones económicas. Pero los obstáculos, como tales, no desaparecen de ninguna manera. Un cambio estructural se dio, según Weber, por ejemplo en Occidente, con la transición de la Antigüedad a la Edad Media. Esto lo había constatado ya antes del fin de siglo. En una conferencia conocida, definió el hundimiento de la cultura antigua a partir del momento en que se agotó el suministro de esclavos cuando el Imperio romano dejó de expandirse, con un retroceso a la economía natural. Por esto se quebró en definitiva la antigua cultura urbana costera, con su comercio marítimo, a lo que siguió, después de una etapa de transición, la cultura rural interna de la Edad Media.[24] En la tercera versión de las «Condiciones agrarias en la Antigüedad» vuelve a aparecer esta consideración:

> El Imperio romano, como punto final de la Antigüedad, significó en definitiva, también en Occidente, un desplazamiento de la cultura y del centro de gravedad del poblamiento (cada vez más relevante militarmente), desde las costas hacia el *interior,* y con ello un desplazamiento de gran alcance de todas las bases de la sociedad y de los problemas de organización del Estado. Con este desplazamiento y con sus consecuencias económicas para la política imperial, se relacionó entonces el desarrollo de aquellas instituciones sociales que implicaron la transición a nuestra sociedad *medieval.*[25]

Cuando se modifican las bases de la sociedad, igualmente se modifica, en consecuencia, el tipo de capitalismo. Surge una nueva estructura socioeconómica cuando una cultura costera da paso a una cultura del interior, cuando las ciudades pasan de ser centros de consumo a ser centros de pro-

ducción, cuando se impone de manera permanente la economía monetaria frente a la economía natural y cuando las condiciones de intercambio mejoran, a tal punto que no solo el comercio marítimo, sino también el comercio interior orientado a mercados locales e interlocales logra estabilizarse. Surge una nueva estructura socioeconómica cuando desaparece el trabajo esclavo y lo remplazan otras relaciones laborales que, a pesar de que pueden seguir incluyendo formas de trabajo no libre, ya no dependen de un mercado de esclavos atado a la suerte en el desenlace de la guerra. El capitalismo antiguo se transforma en capitalismo medieval, que conjuga instituciones superadas e instituciones desarrolladas recientemente, para generar una nueva forma económica, una nueva organización económica y del trabajo. En el espíritu económico, naturalmente, no tienen lugar inicialmente grandes cambios.[26]

Max Weber utiliza solo parcialmente las características institucionales, culturales y mentales del capitalismo *moderno* como medio heurístico, para medir, a partir de este, la «desviación» de los otros «capitalismos».[27] Por otra parte, utiliza análisis de constelaciones para demostrar lo específico de cada uno de los tres «capitalismos». Aunque entre los tres existe una cierta continuidad, ellos son, sin embargo, estructuralmente diferentes. Al mismo tiempo, entonces, el cambio de uno a otro significa siempre una ruptura, tanto institucional como, en ciertas circunstancias, cultural y mental. No existe entre ellos un desarrollo lineal, como si en el transcurso histórico la forma económica y el espíritu económico que caracterizan el capitalismo moderno se hubieran ido conformando paso a paso, de manera cada vez más pura.

El que se enfatice, en el análisis del capitalismo, lo general o lo específico depende, para Weber, del interés cognitivo. En su controversia con el historiador Felix Rachfahl, quien había criticado fuertemente los estudios de Weber sobre el protestantismo, escritos en los años 1904-1905, se encuentra al respecto la siguiente observación significativa:

> Tanto el concepto de «capitalismo», como con mayor razón el del «espíritu del capitalismo», solo pueden ser concebibles como construcciones conceptuales de la variedad de los «tipos-ideales». Y ambos pueden constituirse ya sea en *abstracto,* de tal modo que lo *permanentemente* similar sea destilado en su pureza conceptual: en cuyo caso el segundo concepto se convierte en algo más bien vacuo y casi en una mera función del primero. O pueden construirse *históricamente*, de tal modo que para una época en particular, *en contraste* con otras, se forman cuadros mentales «típico ideales» de los rasgos *específicos* que se supone están presentes en términos *generales* y que, por lo tanto, son dados y conocidos similarmente. Debemos, por supuesto, ocuparnos de aquellas características que *no* están en absoluto presentes en otras épocas a las que se aplica la construcción, o que están presentes pero en un grado específicamente *diferente.*[28]

Esta diferenciación entre abstracto e histórico, general y específico, se aplica entonces tanto a la «forma» como al «espíritu», y tanto a los factores externos como a los internos y, con ello, a la respectiva estructura socioeconómica del capitalismo en su conjunto.

Independientemente de que, según Max Weber, y con posterioridad al cambio del siglo, el capitalismo se constituyera en un fenómeno histórico universal, para él la vida económica de la humanidad naturalmente no consistía solamente en capitalismo, pues también ha habido otras formas de actividad económica e igualmente —se puede decir— otras maneras de producir que dominaron por mucho tiempo a las formas capitalistas o que, en todo caso, no pudieron ser desplazadas por estas últimas. Desde este punto de vista, aunque existen varios «capitalismos», hay solo *una* época capitalista: la correspondiente al capitalismo moderno, a la época moderna. En esto coinciden Max Weber y Karl Marx. Sin embargo, debido a su concepción del capitalismo como fenómeno histórico universal, Weber se vio en la necesidad de desarrollar su aparato conceptual de modo que pudiera abarcar tanto las formas como las actitudes económicas capitalistas y no capitalistas. Respecto a las formas, esto se presenta ante todo en las «Categorías sociológicas fundamentales de la vida económica», capítulo II, de la nueva edición de *Economía y sociedad*, que constituyó el aporte principal de Weber para el *Handbuch der politischen Ökonomie [Manual de economía política],* organizado y supervisado editorialmente por él desde 1909, al que en 1914 le fue cambiado el nombre por *Grundriß der Sozialökonomik [Esbozo de la economía social].*[29] Pero se mantiene el interés primordial por la comprensión de la formación y el funcionamiento del capitalismo moderno, por el «poder con mayor incidencia en el destino de nuestra vida moderna», como se plantea en el «Prólogo» al

primer tomo de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, escrito en 1919.[30]

No sabemos cuándo forjó Max Weber este capítulo II de la nueva versión de *Economía y sociedad,* su sociología, con el que esbozó los lineamientos de una sociología económica. Hay indicios que permiten pensar que esto ocurrió ya antes de la primera Guerra Mundial y que en 1919-1920 utilizó y amplió un manuscrito ya existente para su edición. Pero no es posible comprobar esto último.[31] Lo indudable es que no quería dar a este texto el carácter de teoría económica ni de presentación histórica del surgimiento del capitalismo moderno. La creación de los conceptos es de carácter abstracto, para utilizar la distinción mencionada anteriormente, al igual que en la teoría económica. Pero esto no significa que quisiera remplazar la teoría económica por una sociología. En la advertencia preliminar a este texto dice al respecto, de manera inequívoca: «En este capítulo en modo alguno se trata de una "teoría económica", sino de definir algunos conceptos frecuentemente usados en estos últimos tiempos y de fijar ciertas relaciones sociológicas elementales dentro de la vida económica».[32]

Para Weber, en este texto se trata entonces de conceptos abstractos de sociología económica, de tipos ideales de carácter general que, sin embargo, pueden ser utilizados posteriormente para adelantar análisis históricos. Esto se señala igualmente en el curso que dictó de manera paralela a la elaboración de la versión definitiva de esta sociología económica, cuando reingresó a la docencia en la Universidad de Múnich en el semestre de invierno de 1919-1920. A pedido de sus estudiantes, propuso este curso sobre historia económica

y le dio el significativo título de «Bosquejo de la historia social y económica universal». Se trata de un curso en el cual se otorga gran importancia a lo específico de las tres variantes de capitalismo occidental, especialmente, a la diferencia entre el capitalismo antiguo y el moderno. Este curso, que no fue redactado por Weber mismo, sino desarrollado, como era usual en él, con base en sus apuntes, fue reconstruido después de su muerte, primordialmente a partir de notas de los alumnos Siegmund Hellmann y Melchior Palyi, dos jóvenes científicos cercanos a él, y publicado en forma de libro en 1923. No se trata entonces de un texto original de Max Weber, sino de un texto de «segunda mano», pero que tiene fuertes visos de haber sido «reconstruido» de manera relativamente fiel a su original.[33] Al inicio de este curso orientado históricamente, Weber puso una «introducción conceptual» que constituye una síntesis de «Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica», en la versión de posguerra de *Economía y sociedad*, su sociología.[34] Con ayuda de estos conceptos sociológicos se proponía esclarecer tres interrogantes desde una perspectiva de su desarrollo histórico: *1)* «¿cómo se hallan *distribuidos, especializados y combinados* los *productos económicos* en una época determinada, tanto en el aspecto técnico como en el económico y, finalmente, en relación con la ordenación de la propiedad y en combinación con ella?», con ello se plantea a la vez «el problema de las "clases" y desarrolla, en general, la cuestión de la estructura de la sociedad»; *2)* ¿cómo fueron utilizados estos productos económicos, es decir, predominaba en el criterio un «aprovechamiento *consuntivo* o *lucrativo* de los servicios y probabilidades apropiadas?», y *3)* ¿qué tan racionalmente se estructu-

raban las diversas economías y cómo era la relación entre racionalidad e irracionalidad? Weber subraya adicionalmente que una historia económica y social no puede limitarse solo a los factores económicos para responder a estos tres interrogantes, sino que tiene que tener en cuenta también factores extraeconómicos y su interrelación con los factores económicos.[35] Tales factores extraeconómicos son «factores mágicos y religiosos, como la búsqueda de bienes de *salvación*; [factores] políticos, como la búsqueda de *poder;* intereses estamentales, como la búsqueda de *prestigio*». Sin embargo, en el curso de historia social y económica universal prima el interés por el conocimiento histórico y por exponer «la historia del *racionalismo* económico hoy triunfante, basado en el cálculo».[36]

La economía es para Weber solamente un ámbito cultural, al lado de otros. Sus exposiciones sobre diversas épocas no se refieren exclusivamente al desarrollo occidental. Precisamente en su curso de *Historia social y económica* se incluyen también referencias a condiciones propias de países asiáticos, especialmente de China e India. Esto es, entre otros aspectos, lo que distingue su concepción de la vida económica de la de Werner Sombart, aunque los planteamientos de ambos investigadores son básicamente equiparables. Sin duda, Weber en su *Historia social y económica* también se orientó por el amplio estudio de Sombart sobre el capitalismo moderno, que había aparecido en 1902 y fue reeditado en 1916. Esta segunda edición sufrió una modificación tan profunda por parte de Sombart que, desde su punto de vista, había originado una obra nueva.[37] En esta obra Sombart diferencia la «economía precapitalista» con las fases de economía perso-

nal de comienzos de la Edad Media, así como el renacimiento de la economía de intercambio y la economía basada en la producción artesanal en la alta Edad Media, para examinar luego las «bases históricas del capitalismo moderno» hacia el final de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, y esto en combinación con el desarrollo del Estado y su política económica, impositiva y militar. Weber, en cambio, diferencia solamente la época precapitalista de la capitalista y se interesa por aquellos factores que en la producción agrícola, industrial (incluida la minería) y comercial (incluido el intercambio monetario) favorecieron u obstaculizaron el surgimiento del capitalismo moderno. Al respecto tiene en cuenta, por ejemplo, la interacción de los factores económicos y extraeconómicos —a semejanza de Sombart— con los factores políticos, y considera el devenir de la asociación política ligada al Estado moderno racional, institucional e impositivo. Pero es interesante que sus planteamientos, en comparación con los de Sombart, estén menos orientados a épocas específicas de forma inequívoca. Sin embargo, esto en nada cambia el hecho de que vea como centrales las diversas manifestaciones del capitalismo en perspectiva histórica universal. En comparación, Sombart había efectuado su división por épocas mediante una subdivisión mayor (economía artesanal de la Edad Media, capitalismo moderno, subdividido a su vez en temprano, avanzado y tardío).[38] Para la época del capitalismo temprano de los siglos XVI, XVII y XVIII constató «la preparación de la objetivación de todas las relaciones establecidas originariamente como relaciones personales y con visos de carácter personal».[39] Aunque Weber lo veía de forma similar, Sombart iniciaba ahora la presentación de la vida

económica específica de cada época con la referencia al respectivo credo económico, pues consideraba que «es *el espíritu* el que otorga su carácter particular a cada época, y también a cada periodo económico».[40] En la primera edición de su obra, Sombart todavía no se había expresado en estos términos. Es interesante anotar que fue el estudio de Weber sobre el protestantismo ascético, con cuyo contenido por lo demás no estaba de acuerdo, lo que había llevado a Sombart a la consideración del significado del «espíritu» para la historia económica y social. Weber, naturalmente, en su *Historia social y económica* no quería compartir esta nueva idea fundamental de Sombart ni el carácter exclusivista que este le atribuía. Ante todo, porque para Weber la «forma» y el «espíritu» tienen cada uno una historia propia. Su vinculación hasta cierto punto es históricamente contingente. Weber subrayaba por ello los desarrollos de las instituciones precapitalistas y capitalistas específicos de cada sector, y al final de su reflexión hasta cierto punto separaba de estas el «despliegue de la mentalidad capitalista». Cómo llegaron a vincularse históricamente los dos factores queda como un problema de método en su planteamiento, que solamente se puede resolver con la metáfora de la «afinidad electiva».[41]

Cabría suponer que, al ubicar al final del curso sus planteamientos sobre la actitud económica, Weber pretendía en su análisis del capitalismo darle un papel menos preponderante al que atribuía a los *factores* «*ideales*», en comparación con lo planteado en sus estudios sobre el protestantismo ascético, si bien era consciente de que al menos estaba de acuerdo con Sombart en que solamente el análisis de la «forma» y el «espíritu» —de la forma económica y la actitud

económica— podía proporcionar un panorama aproximadamente válido de la vida económica propia de una época.[42] Pero esta suposición, a mi modo de ver, es errónea, puesto que para Weber la erosión de la órbita del imaginario anticapitalista —que a su parecer predominó en todas partes en la época precapitalista, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media— fue una *conditio sine qua non* para el surgimiento del capitalismo *moderno.* Esclarecer esta condición presuponía, sin embargo, una comprensión adecuada de la «causalidad de las ideas».[43] A diferencia de Sombart, Weber en primer lugar no separó solamente el desarrollo del «espíritu» del de la «forma», sino que identificó también otros portadores, que lograron (de forma involuntaria) este resultado histórico-cultural al producir una nueva actitud económica. Ni los movimientos seculares ni los judíos, según Weber, lograron erosionar la órbita del imaginario anticapitalista comprobable en todas partes, y solamente lo logró el protestantismo ascético del siglo XVII,[44] hecho que Sombart cuestionaba. Respecto tanto de la determinación de la relación entre «forma» y «espíritu» como del surgimiento del «espíritu» capitalista existen sin duda entre Sombart y Weber diferencias considerables, a pesar de algunas coincidencias. No obstante, también para Weber continúa siendo verdadero que el surgimiento del capitalismo moderno requiriera no solo una revolución de las instituciones, sino una revolución de la mentalidad económica. Una revolución solamente de la forma o solamente de la actitud no habría hecho posible el capitalismo moderno. Esto se plantea como síntesis al final de la conferencia sobre «forma» y «espíritu»: «Lo que en última instancia generó el capitalismo fue la empresa racional estable,

la contabilidad racional, la técnica racional, el derecho racional, pero no solo estos: debieron concurrir además, de manera complementaria, la *actitud racional,* la *racionalización del estilo de vida,* el *ethos económico racional*».[45] Se ha sugerido que con la expresión «de manera complementaria» supuestamente Weber quiso relativizar la influencia de este tipo ideal. Que con ello al menos se habría atenuado en 1919-1920 la tesis de sus estudios sobre el protestantismo de 1904-1905. Sin embargo, esto solo se puede afirmar si se ignora lo que significa para Weber un conocimiento dependiente de puntos de vista y cómo puede o, mejor, debe complementarse, si se quiere alcanzar un «conocimiento histórico cultural completo». Weber diferencia entre puntos de vista lógicos, ontológicos y pragmáticos y vincula estos últimos al protocolo de disciplinas científicas. Pero tales convenciones, que a la vez permiten una especialización conceptual y de método y con ello también una profundización, no pueden hacer olvidar que tales puntos de vista pragmáticos son unilaterales y que están en una relación de complementación entre sí.[46]

3. DE LOS «FUNDAMENTOS CONCEPTUALES DE LA ECONOMÍA POLÍTICA» A «LAS CATEGORÍAS SOCIOLÓGICAS FUNDAMENTALES DE LA VIDA ECONÓMICA»

Hemos subrayado hasta aquí lo siguiente: con su esquema de una sociología económica, presentado en el capítulo II de la edición de *Economía y sociedad,* Weber no se proponía remplazar la teoría económica ni, como lo hizo en su curso, escribir una historia del desarrollo del capitalismo moderno. Esto diferencia significativamente este texto de Weber de los anteriores al fin de siglo, que igualmente ya versaban sobre el capitalismo moderno, sobre la economía como una economía mercantil. En aquella época Weber, como parte de sus labores docentes, debía dictar regularmente un curso sobre economía política teórica. En ese entonces todavía no pensaba en la sociología económica. Antes bien, se refería exclusivamente a la teoría económica para designar lo abstracto o lo general y a la historia económica para designar lo histórico o lo específico. En todo caso esto se puede deducir de los dos textos transmitidos bajo el título «Esquema para las conferencias sobre economía política general ("teórica")». Se trata en efecto de *dos* textos, uno con una estructura para el curso sobre «Economía política general ("teórica")», con una bibliografía extensa organizada en libros y artículos, y otro con los planteamientos relativos a «los fundamentos conceptuales de la economía política», cada uno con su propia paginación. El esquema del texto no sigue tampoco en todos los apartes la estructura de las exposiciones, tal como las había previsto para el curso. No sabemos si los dos textos surgieron simultáneamente o en momentos diferentes, lo que es

seguro es que debían servir para el mismo objetivo: facilitar a los asistentes a las conferencias la recapitulación y servir como punto de partida para un libro de texto.[47]

La teoría económica —que antes del fin de siglo Weber concibe como un ámbito de tensión entre una teoría del valor objetiva y una subjetiva, por una parte, y entre la orientación teórica y la orientación histórica en la economía política, por la otra—[48] es designada aquí como abstracta, contrastada con la perspectiva histórica. Igualmente aparece la expresión «teoría realista» como concepto contrapuesto a «teoría abstracta». En las exposiciones sobre «Fundamentos conceptuales de la economía política» Weber llama la atención en diversas partes sobre el hecho de que la teoría económica abstracta requiere un complemento histórico o realista.[49] Respecto a la diferenciación entre teoría abstracta, teoría realista e historia económica, Weber evidentemente se basa en una propuesta de Carl Menger que aparece en sus estudios sobre el método de las ciencias sociales. Esta publicación llevó a Gustav Schmoller, como es sabido, a hacer una reseña sumamente polémica, la cual suscitó el llamado debate sobre el método en la economía política de habla alemana.[50] De acuerdo con la propuesta de Menger, la teoría abstracta —él utiliza el término teoría exacta— desarrolla un dispositivo conceptual, construido de forma deductiva y sobre el supuesto de la existencia de un sujeto económico, el cual permite analizar teóricamente la economía mercantil moderna, es decir, la vida económica en su conjunto. Pero, de acuerdo con el punto de vista de Weber, que se desprende de su planteamiento en el texto sobre los «Fundamentos conceptuales de la economía política», un tal análisis descuida

tanto los factores extraeconómicos como las bases históricas sobre las que descansa la economía mercantil moderna. Sería necesario entonces, según Weber, todavía en total acuerdo con Menger, *complementar* la teoría abstracta con consideraciones histórico-económicas, por un lado, y con una teoría realista, por el otro. Pues habría «fases previas típicas» que llevaron a la economía mercantil moderna, como se plantea todavía en la disposición temática de las conferencias de 1898: la cultura costera antigua, la cultura del interior de la Edad Media y finalmente la economía urbana, que desarrolló las formas empresariales modernas. También para la explicación de la obtención de un ingreso o de las formas complejas de una economía crediticia totalmente desarrollada, por ejemplo, es indispensable una teoría realista.[51] Durante mucho tiempo Weber todavía se orientó por esta contraposición entre abstracto y realista,[52] a pesar de que al comienzo del nuevo siglo se desprendió rápidamente del corsé metodológico que conformaban los tres componentes de Menger: lo exacto, lo realista y lo histórico. La construcción de tipos ideales sirve también, entre otros, para superar la diferenciación entre una teoría abstracta (o exacta) y una teoría realista. Según afirmaba Weber con posterioridad al fin de siglo, *todas* las ciencias sociales trabajan con tipos ideales de carácter general o individual: tanto la ciencia económica y la sociología, en proceso de formación, como la ciencia histórica los utilizan para su imputación causal.

Por lo demás: con anterioridad al fin de siglo, Weber presentó los planteamientos básicos de la teoría económica abstracta, en consonancia con la Escuela Austriaca. De manera similar a como lo había hecho, por ejemplo, Friedrich von

Wieser en sus consideraciones acerca del concepto de valor,[53] comienza por la economía individual aislada, sin intercambio; pasa luego a las economías individuales con intercambio aislado, para terminar en el intercambio no aislado, en la economía mercantil, que se basa en la distinción entre valores de uso y valores de cambio y plantea el problema de la formación de precios para todos los objetos de intercambio. Wieser denominó posteriormente este procedimiento —que comienza con una abstracción idealizada y que, por la agregación de factores, se acerca paso a paso a la realidad— el método de la abstracción decreciente. Esta es practicada, según su tesis, por la teoría económica. Weber, sin embargo, no parecería haber compartido esta interpretación. Pero en el debate sobre el método toma partido explícitamente por los austriacos. De esta manera siempre reconoció a Carl Menger «el haber sido el *primero* y único» entre los economistas políticos de habla alemana en diferenciar de manera clara entre conocimiento de lo general y de lo individual, aunque no mediante «una formulación lógica precisa» y «con conclusiones parcialmente inexactas». Estas fueron corregidas por Weber en sus escritos metodológicos de comienzos de siglo, en primer lugar con ayuda de la distinción lógica de Heinrich Rickert entre formación de conceptos generalizadores e individualizadores.[54]

Con anterioridad al fin de siglo, para Weber la teoría económica corresponde a la perspectiva abstracta y la historia económica a la perspectiva histórica, y en sus conferencias trata de establecer la vinculación entre las dos. A comienzos del nuevo siglo, con el desarrollo de su sociología comprensiva, la sociología económica se interpuso, por decir así, en-

tre estas dos perspectivas. Esto plantea dos interrogantes: *1)* ¿qué se entiende por sociología económica?, y *2)* ¿en qué relación se encuentra ella con la teoría económica?

4. ¿QUÉ SIGNIFICA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA?

El que para Weber la sociología económica no es sinónimo de historia económica se mostró ya desde la estructuración de su curso «Bosquejo de la historia social y económica universal» del semestre de invierno de 1919-1920.[55] Con este título quería señalar a sus estudiantes que para él se trataba de una exposición resumida del desarrollo económico occidental, en la interacción entre factores económicos y extraeconómicos, y en comparación con círculos culturales no occidentales. Como ya lo hemos señalado, Weber no comenzó este curso, como lo había hecho antes de fin de siglo, con conceptos fundamentales de teoría económica, sino de sociología económica. Como vimos, para él la sociología económica, al igual que la teoría económica, no es «histórica» sino «abstracta». Esto corresponde a la concepción general de Weber de la sociología, tal y como la define en los «Conceptos sociológicos fundamentales» en la última versión de *Economía y sociedad*: «La sociología construye conceptos-*tipo* —como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo— y se afana por encontrar reglas *generales* del acontecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causal de las personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente* importantes».[56]

Hasta ahora no habíamos mencionado la sociología económica. En efecto, esto se justifica en la medida en que Weber, en la nueva versión de *Economía y sociedad*, opera con este tipo de sociologías sectoriales (por ejemplo, sociología

del derecho, de la religión y del Estado). Pero esto no debe ser malinterpretado como si se tratara para él del desarrollo de una sociología especial, en el sentido que se le da hoy en día a este término. Antes bien, como aspecto central está la relación en que se encuentran el orden económico y los poderes económicos respecto a los demás órdenes y poderes sociales. Se trata en este contexto de la cuestión acerca de cómo estos se influyen mutuamente, cómo se obstruyen o fomentan entre sí. No es entonces casual que no hubiera intitulado sus planteamientos sobre economía como sociología económica, sino, de manera más modesta, como «Categorías sociológicas fundamentales de la vida económica».

Podemos entonces relacionar las dos cuestiones que hemos planteado, con dos tesis: *1)* el texto sobre «Categorías sociológicas fundamentales de la vida económica», denominado aquí sociología económica, contiene una teoría de las premisas internas y externas de la racionalidad formal de la actividad económica; *2)* la teoría económica constituye sin duda una base para ello, pero es solo un caso especial de la teoría sociológica y no al contrario, de la misma manera como la acción económica constituye un caso especial de la acción social y no lo opuesto.

La acción económica es para Weber una instancia particular de acción social. Puede caracterizarse por tres rasgos: *1)* como acción basada en la percepción subjetiva de escasez; *2)* como acción orientada a la apropiación de poder de disposición, mediante el cual es posible enfrentar este tipo de escasez; *3)* como acción orientada al logro, es decir, racional con arreglo a fines. Sin embargo, no se debe identificar acción económica con acción racional con arreglo a fines, aunque se

puede afirmar que toda acción económica, en cuanto acción racional, es racional con arreglo a fines, pero no que toda acción racional con arreglo a fines sea acción económica.

Solo una parte de la acción racional con arreglo a fines se da en la organización eficiente de la relación intrínseca fin-medio con el propósito de resolver un problema de escasez. Por ello Weber, ya antes de la primera Guerra Mundial, definió la acción económica como una acción parcial del actuar en comunidad, concepto que precedió al de acción social. Según escribió Weber, solamente quería hablar de economía cuando «de un lado tenemos una necesidad o *grupo* de necesidades y de otro, según apreciación del actor, un acervo escaso de medios, siendo esta situación causa de un comportamiento específico que lo tiene en cuenta».[57]

Ahora bien, la escasez percibida subjetivamente puede estimular dos tipos de acción: es posible cubrir directamente la necesidad percibida subjetivamente o bien se pueden ofrecer bienes o servicios demandados, con el fin de obtener una ganancia, la cual, naturalmente, puede ser utilizada a su vez para cubrir una necesidad propia. Weber llama *subsistir* a la primera orientación de la acción económica y *obtener utilidades* a la segunda. Subsistir tiene el máximo grado de racionalidad cuando se orienta por el principio de utilidad marginal, y obtener utilidades, cuando se orienta por el principio de rentabilidad. El actor económico individual busca naturalmente siempre ambas orientaciones, porque tiene que sostenerse y obtener utilidades. Empíricamente, ambas orientaciones de la acción económica están entrelazadas. Por ello Weber llama la atención sobre el hecho de que solamente se puede distinguir entre subsistir y obtener utilidades, en últi-

ma instancia, con posterioridad al acto final en una cadena de acciones.

Sin embargo, la acción económica orientada de esta manera por un doble sentido no se puede definir solamente en el plano de las orientaciones de la acción. Igualmente importante es el plano de la coordinación de la acción. Se trata aquí de relaciones económicas, órdenes y asociaciones. Estas diferenciaciones corresponden a la arquitectura que Max Weber escoge para sus conceptos sociológicos fundamentales.[58] Al igual que en estos, en la sociología económica la exposición de la secuencia lógica tampoco se realiza de manera consecuente.

Si se pasa del plano de la acción al plano del orden, entonces a la diferenciación entre obtener utilidades y subsistir corresponde la diferenciación entre cobertura de necesidades de una comunidad en una economía mercantil y en una planificada, respectivamente. En el primer caso rige el principio de utilidad, en el segundo rige el de subsistencia. Por tanto, Weber entra a definir:

> Llamamos cobertura de necesidades en economía de cambio a toda aquella que basándose puramente en la «*situación de intereses*», se orienta por las probabilidades de cambio y solo a través de este se *socializa*. Cobertura de necesidades con arreglo a una «*economía planificada*» es toda aquella que, dentro de una *asociación*, se orienta sistemáticamente hacia ordenaciones materiales legalmente *estatuidas*, sea por pacto o por imposición.[59]

También aquí ocurre lo mismo que en las orientaciones: empíricamente ambos principios que rigen los órdenes están interconectados. Por ello, lo decisivo para la caracterización

de un orden económico es cuál principio de orden predomina de hecho.

Para ambos principios de orden existen referencias históricas. Las principales ya han sido mencionadas. Así, la economía doméstica (cerrada) y la economía de *oikos* obedecen al principio de economía de subsistencia interpretado históricamente en cada caso. Las diversas formas de capitalismo, sin embargo, responden al principio de adquisición de utilidades interpretado históricamente. La cobertura de necesidades en una economía planificada o en una economía mercantil son las formas más racionales de manifestación de estos principios. Desde el punto de vista técnico, en el fondo, ambos principios presuponen una economía monetaria y un cálculo en dinero, es decir, la superación de una economía natural y de cálculo natural. Haciendo una salvedad, es necesario señalar que ninguna economía orientada a la subsistencia y, por tanto, ninguna economía planificada, por más «racional» que sea, puede prescindir totalmente del «cálculo natural como último fundamento de la orientación material de la economía».[60] En cambio, una economía orientada a la ganancia puede superar esta limitación de la racionalidad formal. Aquí el fundamento último de la orientación económica es el cálculo en dinero y, en el caso racional, el cálculo en dinero como cálculo de capital.

Esta diferencia en las consecuencias de ambos principios de orden tiene su origen, en primer lugar, en que el cálculo racional en dinero presupone precios de mercado para bienes y servicios que faltan en la cobertura de necesidades en una economía planificada, pues estos solamente se crean cuando actores económicos autónomos se ven en la necesi-

dad de mantenerse en un mercado. Para tal lucha en el mercado es necesario, según Weber, que se cumplan presupuestos *materiales*. El más importante es que exista «la libertad de mercado lo más amplia posible, en el sentido de la inexistencia de monopolios, tanto legalmente impuestos y económicamente irracionales, como voluntariamente creados y económicamente racionales (o sea, orientados por las probabilidades de mercado)».[61] Si se institucionaliza el sustento como principio de orden, la actividad económica se orienta precisamente en *contra* de este presupuesto *material*. Es posible entonces que existan igualmente «precios», pero en este caso estos no son el resultado de una lucha en el mercado, sino de un mandato. Esta diferencia en la manera como operan los dos principios de orden tiene su origen, en segundo lugar, en el hecho de que el cálculo racional en dinero supone la «separación económica entre sustento y empresa» y con ello la posibilidad de diferenciar claramente el cálculo de utilidad marginal de la economía doméstica consumidora del cálculo de rentabilidad de la empresa orientada a la ganancia. Tampoco esta separación es realizable de manera consecuente en el caso de la cobertura de necesidades domésticas.

Mercado y asociación u organización son entonces dos mecanismos de coordinación básicamente diferentes, para cuyo funcionamiento deben cumplirse presupuestos materiales distintos. Ello también afecta las relaciones económicas predominantes en cada caso. Cuando prevalece el principio de rentabilidad, los actores económicos están en una relación asociativa, por regla general por medio de relaciones de mercado, que pueden ser más o menos abiertas o más o menos estables. Si son duraderas, se llega también a una re-

lación comunitaria extendida, es decir, a una solidaridad entre los partícipes en el intercambio, que no se limita a una solidaridad contractual. Cuando predomina el principio de sustento, los actores económicos, por regla general, están tanto en una relación asociativa como en una relación comunitaria originaria, y a estas relaciones más o menos abiertas se agregan relaciones de representación dentro de la asociación. Sin embargo, en ambos casos estas relaciones son siempre al mismo tiempo relaciones de dominación, ya sea por constelación de intereses o por autoridad.[62]

Para la cobertura de necesidades en la economía mercantil en el ámbito del capitalismo moderno, hemos identificado dos premisas materiales que, según Weber, deben estar presentes, para que, bajo el dominio del principio de rentabilidad, la «"racionalidad" formal del cálculo en dinero» se eleve a cálculo de capital:[63] la institucionalización de la libertad de mercado en el nivel del orden y la institucionalización de la separación entre economía doméstica y empresa lucrativa en el nivel de la asociación. Pero con esto no se agotan las premisas materiales que garantizan el funcionamiento del capitalismo moderno. Se agregan otras instituciones.

Estas pueden clasificarse de acuerdo con los dos niveles (orden y asociación) y los diferentes ámbitos (economía, política y derecho). Con ello se trata entonces también de la *inclusión* del orden económico capitalista en la configuración del orden moderno.[64] De acuerdo con Weber, un orden económico mercantil debe estar apoyado en una institucionalización *generalizada* de la libertad de mercado. Para ello se requiere ante todo libertad de contratación, de mercado laboral, de mercado de bienes y de empresa. Pero con la sepa-

ración institucional de economía doméstica y empresa lucrativa se da para los miembros de la empresa lucrativa, como ya se mencionó, una relación de subordinación a la disciplina empresarial y con ello también el reconocimiento de una relación de dominación empresarial. Weber, sin embargo, no habla en este contexto de co-gestión empresarial, a la que se había referido en otro lugar.[65] No obstante, estas regulaciones internas de la economía tienen que ser complementadas por regulaciones externas a ella. Para esto se requiere, según Weber, de la posibilidad de prever las condiciones de disponibilidad técnica, de acción administrativa, de gobierno y judiciales, además de un sistema monetario organizado de forma racional.[66]

Así, para funcionar en una economía mercantil, la cobertura de necesidades requiere una organización institucional especial, estructurada. Para Weber esta sirve ante todo para aumentar la racionalidad económica formal. Racionalidad económica formal significa que la actividad económica está regida por valores orientados al logro; que, en términos de Marx, las fuerzas productivas están en revolución permanente; que, mediante la estructuración técnica de la producción y distribución socioeconómica de la misma, la eficacia de la actividad económica está en capacidad de mejorar permanentemente, por medio de la contabilidad por partida doble y su capacidad de cálculo. Weber naturalmente es consciente de que un aumento de la eficacia económica y de la capacidad de cálculo de ninguna manera va de la mano con un mejor abastecimiento de todos los sectores de la población. Antes bien, en un orden económico de esta naturaleza no se satisfacen anhelos, sino exclusivamente anhelos con

capacidad de compra. Pero estos dependen de la distribución del ingreso. En otros términos: eficacia económica y distribución equitativa son dos cosas diferentes.

Weber llama a esta disparidad de la actividad económica —entre «racionalidad "formal" *basada en el cálculo*» y racionalidad material orientada hacia la satisfacción de necesidades— una «irracionalidad fundamental e insoluble de la economía».[67] Esta irracionalidad se aplicaría tanto a la economía de mercado como a la planificada. Es significativa la forma como Weber sopesa las ventajas y desventajas de cada uno de estos órdenes. Pues de ninguna manera la economía de mercado es superior a la economía planificada en todos los aspectos. Puesto que la de mercado tiene que sacrificar, dentro de ciertos límites, la racionalidad material en función de la racionalidad formal, y la planificada, a su vez, debe sacrificar la racionalidad formal en función de la racionalidad material. En la economía de mercado aumenta ante todo el riesgo de desabastecimiento para los no propietarios, es decir, para los trabajadores, y aunque en la economía planificada esto se impide en gran medida, existe, sin embargo, el riesgo de que, debido a la ineficiencia, el nivel del abastecimiento en su conjunto descienda. En la medida en que la economía planificada debe «limitar, al menos» el riesgo de desabastecimiento, si se quiere mantener hasta cierto grado la eficiencia económica, se depende esencialmente de la presencia de «estímulos o alicientes de carácter "altruista" (en el sentido más amplio)» entre los actores económicos. Solo así es posible alcanzar «*rendimientos* iguales a los obtenidos en la economía lucrativa mediante la orientación de la producción hacia los bienes demandados mediante el poder *adquisitivo*».[68]

Weber amplía en sus categorías sociológicas fundamentales de la vida económica el panorama de formas económicas posibles, más allá de la dualidad entre economía de mercado y economía planificada, por medio de un seguimiento casuista a las variaciones de los factores de producción y sus interrelaciones. Esto se refiere a la apropiación o expropiación de la tierra, de medios materiales de producción, de puestos de trabajo y de bienes de disposición, factores de los cuales se desprende una diversidad de condiciones de trabajo objetivamente posibles e históricamente realizadas. De esta manera se crea un marco de referencia que posibilita el análisis de estas situaciones en la Antigüedad, en la Edad Media y en la Época Moderna, así como su comparación desde el punto de vista cultural. En última instancia, lo fundamental en relación con lo anterior es la determinación de las «*diversas* direcciones típicas muy diferentes entre sí, que se dan dentro de la orientación "capitalista" por el lucro (que en el caso racional implica la utilización del *cálculo* de capital)».[69]

No debe sorprender, pues, que Weber organice conceptualmente también la sociología económica en torno a su perspectiva histórica fundamental. Esta la expresa de la siguiente manera:

> Únicamente Occidente conoce explotaciones racionales capitalistas, con *capital fijo,* trabajo libre y una especialización y coordinación racional de ese trabajo, así como una distribución de los servicios puramente económica sobre la base de economías lucrativas capitalistas. Es aquí únicamente donde se ha dado, como forma típica y dominante de la cobertura de las necesidades de amplias masas, la *organización del trabajo* de carácter for-

malmente voluntario, con obreros expropiados de los medios de producción y con apropiación de las empresas por parte de los poseedores de los valores industriales. Únicamente Occidente conoce el crédito público en la forma de emisión de valores rentables, la comercialización de efectos y valores y los negocios de emisión y financiamiento como objeto de explotaciones racionales, el comercio en bolsa de mercaderías y valores, los mercados de «dinero» y de «capitales», y las asociaciones monopolistas como forma de organización racional y lucrativa de empresas de *producción* (no tan solo de empresas comerciales).

Y agrega que la diferencia de este capitalismo con respecto a otras formas de capitalismo y a las economías domésticas «exige una *explicación*, la cual no puede ser ofrecida si nos apoyamos *meramente* en causas económicas».[70]

5. SOCIOLOGÍA ECONÓMICA Y TEORÍA ECONÓMICA: ¿DOS HERMANAS ENEMISTADAS?

Volvamos a nuestro segundo interrogante y a la tesis vinculada al mismo. ¿Cómo se establece la relación de este esquema de una sociología económica con la teoría económica? Hemos constatado ya que ambas son abstractas. No es esto entonces lo que las diferencia. Lo que podría diferenciarlas es la pretensión de la teoría económica de explicar las particularidades del capitalismo moderno exclusivamente a partir de factores económicos. Esto es precisamente lo que Weber no hace en su sociología económica.

Sin embargo, a primera vista, este supuesto no parece ser muy plausible. Precisamente la Escuela Austriaca de Economía, a través de los trabajos de Friedrich von Wieser, muy apreciado por Weber, no solo argumentaba desde la perspectiva de la teoría de la acción, sino que incluía también reflexiones sociológicas en sus análisis. Se puede incluso afirmar que especialmente Wieser —a quien Weber quería comprometer a toda costa para que elaborara el artículo central sobre teoría económica en el *Manual de economía política,* que se transformó posteriormente en *Esbozo de la economía social*— era un teórico de la economía con intereses sociológicos. Puesto que opinaba que el tránsito del problema del valor en una economía natural sin intercambio al problema del precio en una economía de intercambio solamente se podía esclarecer mediante el análisis sociológico de las relaciones de poder y de clase. A pesar de que consideraba el principio de utilidad marginal como el principal instrumento analítico de la teoría económica, trataba de ampliar sociológicamente

este principio, a través del concepto de utilidad marginal *estratificada*. De esta manera otorgó un papel importante a las relaciones de poder y de clase en su análisis de la formación de precios en una economía de mercado. Llegó incluso a ubicar la teoría económica en un «lugar predominante de la teoría social».[71] No se le puede acusar entonces de no tener en cuenta factores extraeconómicos.[72]

No obstante, hay varios indicios de que Weber no quería conformarse con una simple extensión de la teoría económica en la forma propuesta por von Wieser. Su planteamiento de la sociología económica no es tampoco exclusivamente una expresión de modestia frente a los teóricos de la economía. Se proponía simplemente constatar «ciertas relaciones sociológicas muy sencillas dentro de la economía», según reza en la «Advertencia preliminar» a «Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica». Pero, al mismo tiempo, se arroga el mérito de haber evitado en su exposición el uso terminológico del «muy controvertido concepto de valor». Para Wieser, en cambio, el concepto de valor continúa siendo central. A pesar de que tuvo en cuenta influencias sociales en la determinación de los precios en la economía mercantil, consideraba que el principio de utilidad marginal constituye, en última instancia, el principio de valor. Esto lo veía Weber de manera diferente. Para él, los precios de mercado eran ante todo precios de lucha, que no se definían solamente por la demanda efectiva, sino ante todo por las constelaciones de poder en un mercado.

Por ello, al parecer, con sus categorías sociológicas fundamentales de la vida económica Weber se proponía apartarse de manera consciente de la teoría económica mediante una

conceptualización estratégica. Al respecto, es sintomática su teoría de formación de precios. Afirma en ella de manera contundente: el principio de utilidad marginal no es un principio universal, sino un tipo ideal para la economía doméstica racional. El tipo ideal para la explotación productiva racional (la empresa), en cambio, es el principio de rentabilidad. A pesar de que la economía doméstica en su papel de consumidor (demandante) y la empresa lucrativa en su papel de productor (oferente) se enfrentan en el mercado para intercambiar dinero por mercancías, esto no significa, sin embargo, que los precios simplemente se deriven, como lo había formulado Wieser, de «la oferta marginal de demanda efectiva», es decir, de «la oferta más baja que debe ser aceptada para que la totalidad de la oferta pueda ser vendida sin que quede saldo alguno».[73] Como ya se ha mencionado, para Weber los precios son «producto de lucha y compromiso, por tanto, resultado de constelaciones de poder». Además, «el "dinero" no es un inofensivo "talón en representación de utilidades indeterminadas", que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear por ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres entre sí».[74] Que los precios son producto de luchas ya lo había planteado desde antes del fin de siglo,[75] pero entonces todavía no se había formulado el problema en el marco de una sociología económica.

También en su sociología económica, al igual que en el conjunto de su sociología, para Weber se trata de las *premisas y consecuencias* de instituciones en su interacción con ideas e intereses. Aunque la Escuela Austriaca, defendida por Weber, tenía en cuenta tales interrelaciones, obviamente no

planteaba únicamente eso, puesto que, como señala Weber en diversos escritos, la teoría económica tiende a no limitarse a la consideración del tipo ideal como construcción heurística, sino que le imprime un carácter normativo. Esto puede observarse, por ejemplo, en la diferencia, respecto de la formación de precios, entre la teoría económica y la sociología económica. Sin embargo, Weber considera que, en sentido estricto, una y otra no se distinguen fundamentalmente en la manera de formar y aplicar los conceptos. Puesto que la teoría económica opera con «determinados supuestos contenidos en ella, que casi nunca se dan en la realidad, pero que se acercan a esta, en mayor o menor grado, pegunta cómo se estructuraría bajo estas premisas la acción social de las personas si transcurriese de manera estrictamente racional».[76] Esto lo realiza igualmente la sociología. Sin duda, la teoría económica tiene también algo de doctrina,[77] pero, en comparación con las ciencias doctrinarias, como la ciencia del derecho, en «un sentido lógico muy diferente». Por ello tampoco es posible derivar de la teoría económica, a diferencia de lo que ocurre con la ciencia del derecho, «ningún tipo de "saber práctico" especializado». Sus conceptos se vincularían

> con la realidad económica de manera específicamente diferente a como los conceptos de la doctrina del derecho se relacionan con la historia empírica del derecho. Pero de la misma manera como aquellos pueden y deben ser utilizados como «tipos ideales» para esta última, la forma de tal uso constituye prácticamente el *sentido exclusivo* de la «teoría» económica pura.[78]

Se puede afirmar, entonces, lo siguiente: Weber formula su sociología económica también para confrontar tendencias criptonormativas en la teoría económica. Pero este no es el único motivo, sin duda. Con toda seguridad un motivo adicional radicó en el propósito de relacionar los diversos órdenes y poderes económicos históricamente cambiantes con los demás órdenes y poderes sociales históricamente cambiantes, y por este medio hacer un seguimiento de los diferentes obstáculos y estímulos recíprocos que surgen a la luz de la emergencia del capitalismo moderno. Para ello no bastaba confiar en la teoría económica, independientemente de cuál fuera su orientación; se requería de un aparato conceptual adecuado a esta tarea.

A esto hay que agregar que Weber no consideraba que la teoría económica fuera en absoluto la ciencia básica para analizar la acción, particularmente la acción social, y rechazaba cualquier imperialismo económico. La sociología no es para él un caso especial de la economía política, sino, por el contrario, la economía política es un caso especial de la sociología, que debe ser concebida como una ciencia comprensiva.[79] Y esto teniendo en cuenta la tríada interés, idea e institución.

Si volvemos la mirada hacia nuestros planteamientos relativos al análisis del capitalismo con una perspectiva histórica universal, desde el punto de vista de las instituciones y la mentalidad, llama la atención que el concepto de institución, en las diferentes fases del desarrollo de la obra de Weber, aparece con frecuencia variable. En los trabajos tempranos aparece más y en los últimos menos. Esto podría relacionarse, por una parte, con el distanciamiento creciente con la es-

cuela histórica de la economía política, que realizaba el análisis histórico de las instituciones, pero, igualmente, con el hecho de que diferenció y especializó cada vez más su aparato conceptual, dependiendo de los problemas analizados. En su obra temprana, sin duda, todavía mostraba una preferencia por el concepto de «constitución» referido a la interconexión entre instituciones. Esta perspectiva se mantiene hasta la tercera edición de «Relaciones agrarias en la Antigüedad». Después parece ganar en importancia el concepto de orden. El de comunidad, en cambio, lo utiliza continuamente, con un sentido «neutralizado» respecto del que maneja Tönnies.[80] Finalmente, se llega a la estructuración de los conceptos sociológicos fundamentales, iniciada en el escrito sobre las categorías, de 1913, y terminada en el capítulo I de la nueva edición de *Economía y sociedad,* la sociología.[81] Como aspecto central se presenta ahora la diferenciación correspondiente en niveles específicos entre orientación, relación, orden y asociación.[82] Pero este desarrollo en nada modifica el que, según Weber, las investigaciones económicas y sociológicas deban realizarse con referencia a instituciones y mentalidades. Esto ya lo había constatado en su escrito sobre la objetividad, de 1904, con su análisis de la economía política histórica *y* teórica. Puesto que —a diferencia de la economía política teórica (Menger), que se apoya en «*axiomas* psicológicos», y en contraste con la economía política histórica (Schmoller), que, siguiendo a Dilthey, aspiraba a crear una «ciencia sistemática de la "psicología social", que en el futuro se constituyera en fundamento de las ciencias de la cultura, en especial, de la economía social»— Weber considera que «no se avanza a partir del análisis de cualidades psicoló-

gicas de las personas hacia el análisis de las instituciones sociales, sino que, por el contrario, el esclarecimiento de las premisas y efectos de las instituciones presupone la familiarización precisa con estas últimas y el análisis científico de sus conexiones».[83] Y lo que aquí se dice respecto de la forma también es válido para el espíritu. En efecto, su análisis del capitalismo, desde el comienzo, con anterioridad al fin de siglo, hasta su sociología económica, confirma esta estrategia investigativa.

[1] Weber se refirió explícitamente a Karl Marx de manera crítica antes del fin de siglo, en su conferencia «La cuestión obrera en la ciudad y el campo». Con Werner Sombart mantuvo un diálogo permanente. Sobre las discusiones con Marx, véase Wolfgang Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte systematischer Absicht [Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático]*, t. 1 (Tubinga, Mohr Siebeck, 2006), pp. 200-201; en adelante Schluchter, *Grundlegungen* I). Sobre su discusión con Sombart, véase mi «Introducción» en *MWG* III/6.

[2] Max Weber hace referencia a la obra de Georg Simmel, *Die Philosophie des Geldes [Filosofía del dinero],* disponible ahora nuevamente en *Gesamtausgabe [Obras completas],* t. 6 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989), especialmente la «Síntesis». Weber se manifiesta plenamente de acuerdo con la tesis de Simmel sobre la esencia calculadora de la modernidad e igualmente con la separación entre cultura subjetiva y objetiva y las nuevas formas de asociación posibilitadas por el dinero. También utiliza en ocasiones el concepto escogido por Simmel de asociación orientada a fines. Pero para Weber estos fenómenos no son determinantes para el capitalismo, como tampoco la prolongación de las cadenas comerciales y el aumento de las distancias, sino la organización racional del trabajo. Weber se aleja en general de la concepción de Simmel de una sociología formal y del concepto de interacción. Al respecto, Max Weber, «Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft» [Georg Simmel como sociólogo y teórico de la economía monetaria], manuscrito (Deponat Max Weber, BSB München, Ana 446, OM 4). El texto transcrito y mecanografiado en 10 páginas fue elaborado presumiblemente en 1908 y representa el comienzo de una reflexión prolongada sobre la sociología de Simmel, que Weber suspendió y que no fue retomada posteriormente [véase traducción de F. Gil Villegas en Max Weber «Georg Simmel como sociólogo», *Sociológica*, I (1) (primavera de 1986): pp. 73-85, UAM-Azcapotzalco].

[3] Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus [Los inicios del capitalismo moderno]* (Múnich, K.B. Akademie, 1916); en adelante Brentano, *Anfänge*.

[4] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I [*Ensayos sobre sociología de la religión* I] (Tubinga, Mohr Siebeck, 1920), p. 4, n. 1; en adelante *Religionssoziologie* I) [véase traducción de las secciones pertinentes señaladas por Schluchter en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de Francisco Gil Villegas, 2ª ed. (México, FCE, 2011), p. 58, n. 1; en adelante *EP*].

[5] Sin embargo, la valoración de Weber del enfoque de Sombart es predominantemente positiva. Esto se aplica especialmente al gran estudio de Sombart sobre el capitalismo, aparecido en 1902 y reeditado en 1916. Esta segunda edición, como reza el subtítulo, pretende ser «una presentación histórica sistemática de la vida económica europea desde sus comienzos hasta la actualidad», y es, frente a la primera, según Sombart, «una obra totalmente nueva».También en otros aspectos Weber valora muy positivamente el análisis de Sombart sobre la formación y el funcionamiento del capitalismo moderno. Sin embargo, criticó fuertemente sus tesis sobre la conformación de la actitud económica capitalista. No compartía tampoco la idea de Sombart —que este enfatizaba expresamente en la edición de 1916—, según la cual las épocas económicas se pueden determinar de acuerdo con la respectiva actitud económica, porque esta genera la forma económica que le es adecuada. Weber insistía en el desarrollo de acuerdo con las leyes propias de «espíritu» y «forma». Véase referencia al respecto, más adelante. Respecto a Sombart, utilizamos la edición de 1916, *Der moderne Kapitalismus [El capitalismo moderno],* 2ª ed. rev. (Múnich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1916), reeditada por la Deutscher Taschenbuchverlag en 1987.

[6] *Religionssoziologie* I, p. 4, n. 1 [*SR* I; trad. *EP*, p. 58, n. 1].

[7] En sentido estricto, en vez de explotación lucrativa debería hablarse de empresa, pues, según la propia definición de Weber, esta puede abarcar varias explotaciones. La explotación es primariamente una unidad técnica, a diferencia de la empresa, que es una unidad económica. Pero Weber mismo no se atiene siempre a su diferenciación. Lo fundamental para él es que la separación entre «economía doméstica» y «explotación» constituye un prerrequisito institucional imprescindible para un cálculo racional de capital: «Los intereses *objetivos* de la conducción racional y moderna de una explotación no son en modo alguno idénticos —e incluso a menudo son contrapuestos— con los intereses *personales* del poseedor o los poseedores de los poderes de disposición: *esto* significa la separación en principio entre "economía doméstica" y "explotación", aun allí, donde son idénticas consideradas desde la perspectiva del poseedor de los poderes de disposición y de los objetos de que se dispone». Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cap. II, § 11, 2 [véase traducción en Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª ed. revisada y anotada por F. Gil Villegas (México, FCE, 2014), p. 224; en adelante *EyS*].

[8] *Religionssoziologie* I, p. 10 [*EP*, p. 63].

[9] *Ibid.*, I, p. 9 [*EP*, p. 62].

[10] *Ibid.*, I, p. 4.

[11] Max Weber publicó «Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus» [La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo] inicialmente en dos entregas en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [Archivo para la ciencia social y la política social]*, 1904-1905, y se integró en 1920, revisado y ampliado, en Weber, *Religionssoziologie* I, pp. 17-206 [véanse ambas ediciones, con las diferencias de las dos versiones marcadas entre corchetes, en *EP*, pp. 69-250].

[12] *Religionssoziologie* I, p. 6 [*EP*, p. 59].

[13] Max Weber, *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums [Sobre la historia social y económica de la Antigüedad], MWG* I/6 (Tubinga, Mohr Siebeck, 2006), p. 752. Respecto del Círculo Eranos, véase Hubert Treiber, «Der "Eranos"- Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?» [El «Eranos», ¿La joya de la corona mítica de Heidelberg?], en *Asketischer Protestantismus und der «Geist» des modernen kapitalismus [El protestantismo ascético y el «espíritu» del capitalismo moderno],* W. Schluchter y F. W. Graf (eds.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 2005), pp. 75 y ss.

[14] La fecha de aparición generalmente se ubica en 1909, con base en la biografía de Marianne Weber, pero el tomo, en efecto, ya había sido publicado en el *Handwörterbuchs der Staats-wissenschaften [Manual de las ciencias del Estado],* en diciembre de 1908. En mayo de ese año Weber ya disponía de ejemplares de su trabajo. Véase, a propósito, *MWG* I/6, pp. 305, 314.

[15] Al respecto, en el marco de la discusión con Felix Rachfahl sobre la secuencia en la elaboración del ensayo sobre el protestantismo ascético —y en alusión al capitalismo en la Antigüedad— Weber hace la siguiente observación: «En relación con mi posición anterior, he cambiado mi terminología en la medida en que antes no estaba inclinado a usar el término "capitalista" más que en algunos fenómenos aislados de la economía antigua y por lo tanto me resistía a hablar de "capitalismo" antiguo. Hoy tengo otra opinión al respecto, según puede verse en mi artículo "Agrarverhältnisse. Im Altertum" [Condiciones agrarias en la Antigüedad], en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften [Diccionario de las ciencias del Estado],* 3ª ed, t. 1, 1909». Max Weber, «Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus» [Anticríticas sobre el «espíritu» del capitalismo], en *Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken [La ética protestante II. Críticas y contracríticas],* J. Winckelmann (ed.), 4ª ed. (Gütersloh, Mohn, 1982), p. 186 [véase traducción en Max Weber, "Primera respuesta a Felix Rachfahl", en *EP*, p. 449, n. 38].

[16] *MWG* I/6, p. 338.

[17] Eduard Meyer, «Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums», *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* [*Anuarios de economía nacional y estadística*], 9 (1895): p. 730. [Véase, «La evolución económica de la Antigüedad» en E. Meyer, *El historiador y la Historia antigua*, trad. Carlos Silva (México, FCE, 1955) pp. 65-135.]

[18] En *MWG* I/6, p. 331, Weber escribe: «No habría nada más peligroso que imaginar las condiciones de la Antigüedad como "modernas": quien hace esto subestima, como ocurre con frecuencia, la diferencia de estructuras, que también entre nosotros había generado ya la Edad Media —pero a *su* modo— en el ámbito del derecho del capital, las que, *sin embargo*, en nada alteraron la distancia que separa su organización económica de la nuestra». Weber adelanta aquí una discusión especialmente con Eduard Meyer, Johann Karl Rodbertus y Karl Bücher, en la que sigue una directriz propia, aunque cercana a Karl Bücher.

[19] *MWG* I/6, p. 330.

[20] *MWG* I/6, p. 333.

[21] Sobre la tipología y los estadios de desarrollo de la estructura militar y político-fiscal en la Antigüedad y sobre sus efectos en la actividad económica capitalista, véase *MWG* I/6, pp. 350-371, y «Síntesis», p. 371.

[22] *MWG* I/6, p. 359.

[23] *MWG* I/6, p. 357 y ss.

[24] Max Weber, «Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur» [Las causas sociales de la decadencia de la cultura antigua], *MWG* I/6, pp. 99 y ss. [véase Max Weber, «La decadencia de la cultura antigua», *Revista de Occidente*, XIII (37) (1926), pp. 25-59].

[25] Max Weber «Agrarverhältnisse im Altertum» [Relaciones agrarias en la Antigüedad], 3ª ed., *MWG* I/6, p. 371. Como instituciones de «transición» Weber consideraba, ante todo, el derecho romano y la Iglesia romana.

[26] Esto puede estudiarse, por ejemplo, a partir de las opiniones de los Padres de la Iglesia, quienes pregonaban la doctrina del precio justo y la prohibición de los intereses como punto central de sus concepciones morales y filosóficas de la actividad económica. Adicionalmente, en la Edad Media se mantuvo la idea del dualismo entre moral interna y externa de la actividad económica. Se daba un tratamiento diferente al «hermano» y al «extraño». Esto es central en la perspectiva weberiana. Véase al respecto, igualmente, el hermoso libro de Benjamin Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood [La idea de usura. De la hermandad tribal a la universalidad del extraño],* 2ª ed. ampliada (The University of Chicago Press, 1969 [1949]). Brentano sostiene de manera apodíctica, en su investigación sobre el surgimiento del capitalismo moderno, que «La doctrina de la Antigüedad cristiana, al igual que la de la Edad Media, desaprobó la búsqueda ilimitada de la adquisición de riqueza». Brentano, *Anfänge*, p. 117.

[27] Sobre los tres tipos del capitalismo, véase Schluchter, *Grundlegungen* I, p. 293.

[28] Weber, «Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus», p. 170 [*EP*, pp. 447-449]. Weber prosigue: «Esto es lo que intenté realizar para el "capitalismo" del mundo antiguo [...] en cuanto *sistema* económico, aunque admito que de manera muy incompleta. Para lo que decidí llamar *"espíritu" del capitalismo moderno,* mis artículos [sobre la ética protestante,WS] intentaban ser el *comienzo* de una exploración que quería seguir sobre todo los nuevos hilos que se entretejen con el desarrollo capitalista durante el periodo de la Reforma protestante». Para la comparación de los tres «capitalismos» (de la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad), véase también Max Weber, «Antikritisches Schlusswort zum "Geist" des Kapitalismus» [Contracrítica final sobre el «espíritu del capitalismo» [véase traducción en Max Weber, «Mi palabra final a mis críticos», *EP*, pp. 499-500]. En Weber, «Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus», pp. 323 y ss., Weber había señalado —y había subrayado ya en el tercer ensayo sobre Roscher y Knies de enero de 1906, respecto a la diferencia entre los tipos ideales de carácter individual y general— que incluso los tipos ideales de carácter general no son leyes naturales, sino hipótesis de interpretación, con una función puramente heurística. Véase al respecto Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3 *[Ensayos generales sobre la doctrina de la ciencia]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 1968), pp. 129 y ss.; en adelante *WL* [véase traducción en Max Weber*, El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. J. M. García Blanco (Madrid, Tecnos, 1985), pp. 155-157].

[29] La historia del surgimiento de la enciclopedia y de los principales aportes de Max Weber a la misma la describí en *MWG* I/24. Entretanto, está claro que este aporte fundamental, conocido bajo el título de *Economía y sociedad*, no es un libro compuesto por dos (Johannes Winckelmann) o tres partes (Marianne Weber), sino un proyecto con varias versiones, en el cual se pueden diferenciar con bastante claridad la de preguerra y la de posguerra. En la edición de las *Obras completas*, estas dos versiones están ordenadas cronológicamente. La versión de preguerra, que contiene a su vez textos de las diferentes fases de su trabajo desde 1910 hasta 1914, se subdivide en cinco tomos parciales, ubicados antes de la versión de posguerra de 1919-1920. Véanse, al respecto, *MWG* I/22, pp. 1-5, y *MWG* I/23. La edición *MWG* I/24 contiene, además de la presentación de la historia del surgimiento, también todos los documentos importantes para la reconstrucción de este proceso. Los editores de las *Obras completas* de Max Weber tomaron adicionalmente la decisión de diferenciar las dos versiones por medio de su título, sin negar la vinculación entre sí. El título de la versión de preguerra es *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte [Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado póstumo],* y el de la versión de posguerra es *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie [Economía y sociedad. Sociología. Incompleto].*

[30] *Religionssoziologie* I, p. 4 [*EP*, p. 57].

[31] Véase, al respecto, mi introducción y mi informe editorial a Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*, K. Borchardt, E. Hanke, W. Schluchter (eds.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 2013); *MWG* I/23. La posibilidad de que existiera un manuscrito anterior a la guerra se menciona en *MWG* I/24, pp. 65 y ss.

[32] *WuG*, cap. II, advertencia preliminar [*EyS*, p. 188].

[33] Véase, al respecto, en *MWG* III/6, mi introducción y el informe editorial.

[34] Forma parte de las curiosidades de la historia de la recepción de la obra de Weber que, después de su muerte, este texto fuera el primero en ser traducido al inglés. Por razones incomprensibles, en dicha traducción se eliminó esta «Introducción». Sin embargo, esta es importante porque con ella Weber estableció un puente entre su trabajo en la nueva versión de *Economía y sociedad,* su sociología y este curso. Al respecto, véase *MWG* III/6, «Introducción». La traducción de Frank H. Knight apareció como Max Weber, *General Economic History* (Londres, George Allen & Unwin, 1927) [este fue también el primer libro de Max Weber traducido al español, pero, a diferencia de la traducción inglesa, en la versión mexicana no se suprimió la muy importante introducción (con el título de «Nociones Previas») mencionada por Schluchter y por ello siempre fue considerada muy superior a la versión inglesa. Véase Max Weber, *Historia ecónomica general*, trad. Manuel Sánchez Sarto (México, FCE, 1942), pp. 7-26; nota de FGV].

[35] Weber repite aquí una recomendación que ya había formulado en 1904 en su ensayo sobre la objetividad. En este se encuentra la diferenciación entre lo económico, lo condicionado económicamente y lo económicamente relevante. *WL*, p. 162. Sobre la interpretación, Schluchter, *Grundlegungen* I, pp. 273 y ss.

[36] Aquí se cita de Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte [Historia económica. Bosquejo de la historia social y económica universal].* Tomado del legado póstumo de conferencias, S. Hellmann y M. Palyi (eds.), 3ª ed. (Berlín, Duncker & Humblot, 1958 [1923]), pp. 15 y ss.; en adelante Weber, *Wirtschaftsgeschichte* [véase Weber, *Historia económica general*, p. 22]. No obstante, este texto se publicó recientemente en la edición crítica de la *MWG* III/6 (2011) como *Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit und Nachschriften 1919/20 [Compendio de la historia universal social y económica. Transcripciones y epílogos 1919/20]*, Wolfgang Schluchter (ed.), Joachim Schröder (col.) (Tubinga, Mohr Siebeck, 2011).

[37] Véase al respecto, más arriba, nota 0. Es interesante que Sombart, por influencia de Max Weber, en la segunda edición corrigió un error metodológico de la primera. Escribe en el «Prefacio a la segunda edición»: «*Metodológicamente* la segunda edición se propone corregir quizás el error más grave de la primera, para tratar de evitarlo (que, dicho sea de paso, ningún crítico, por más duro que hubiera procedido contra mí en relación con otros asuntos, haya considerado necesario reprobar, con excepción de Max Weber, quien en conversaciones personales frecuentemente me llamó la atención al respecto). Este error consiste en la mezcla improcedente de la perspectiva teórica y la empírico-realista». Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, *op. cit.*, t. I, p. XIII.

[38] Sombart publicó en el año 1927, mucho después de la muerte de Weber, un tercer tomo, escrito de nuevo, de su *Capitalismo moderno* con el subtítulo *La vida económica en la época del capitalismo avanzado*. En el prólogo a este tomo se atribuye el mérito de que los conceptos, caracterizados por él, de capitalismo temprano, avanzado y tardío, entretanto se habían convertido en patrimonio general de la ciencia. La época del capitalismo avanzado la ubica empezando en 1760 hasta el inicio de la primera Guerra Mundial. Allí comienza para él la época del capitalismo tardío. Enfatiza una vez más que es el espíritu el que define el carácter de una época económica y que la distribución de las épocas definidas por él obedece a este punto de vista. Véase Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, t. III, pp. XI-XII. Al respecto, Sombart hace referencia «al esquema genial que *Max Weber* esbozó en su *Historia económica* póstuma (1923)», p. XVII. [Hay traducción de este tercer volumen citado por Schluchter: Werner Sombart, *El apogeo del capitalismo*, 2 vols., trad. José Urbano Guerrero (México, FCE, 1946, con una reimpresión en 1986); consultar las páginas del «Prólogo» citado por Schluchter, en vol. I, pp. 7-17; para la «genial» obra de Weber véase p. 13.]

[39] Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, *op. cit.*, t. II, p. 20; ilegible en el original.

[40] *Ibid.,* t. III, p. XII [trad., p. 9]. Este autor concibe su estudio al mismo tiempo como un intento de desencantar el análisis del capitalismo de Karl Marx. Escribe al respecto: «En resumen, podemos decir: Marx pronunció la *primera* palabra, orgullosa, sobre el capitalismo, en esta obra se pronuncia la última palabra, modesta, sobre este sistema de la economía, considerado en su aspecto puramente económico. Entonces era la mañana y cantaba la alondra; hoy es el caer de la tarde y el búho de Minerva va a emprender su vuelo. Si se quiere fijar en una palabra —prescindiendo de imágenes— la relación de mi obra con la de Marx, podría quizá decirse que en ella aparece *Marx sin su encanto*. Pero "desencantar" significa lo mismo que dar valor científico, en el sentido sobrio que yo atribuyo a estas palabras». Sombart, *Kapitalismus, op. cit.,* t. III, p. XXI [trad., p. 17].

[41] En las diversas fases de elaboración de *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Weber había subrayado expresamente que existía la forma capitalista sin el espíritu del capitalismo, por ejemplo, en Italia, y el espíritu capitalista sin la forma capitalista, por ejemplo, en Nueva Inglaterra.

[42] Por ejemplo, Randall Collins, en *Weberian Sociological Theory* (Cambridge University Press, 1986), pp. 19 y ss., ve desarrollada en el curso sobre historia universal social y económica de Weber «la última teoría del capitalismo». Utiliza para su interpretación la traducción inglesa de este texto, en la cual se omitió la «Introducción conceptual», y afirma que en este curso Weber modificó su concepción, respecto a su estudio anterior, sobre el protestantismo ascético, en la medida en que ahora había prestado mayor atención a los temas marxistas, y afirma a continuación que «Weber reduce los factores ideales a un lugar relativamente limitado en su esquema general», pp. 20 y ss.

[43] Esta comprensión no es precisamente «idealista», como se afirmaba una y otra vez. Véase, al respecto, Wolfgang Schluchter, «"Wie Ideen in der Geschichte wirken": Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus» [«Cómo influyen las ideas en la historia». Ejemplificación a partir del estudio sobre el protestantismo ascético], en Wolfgang Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2005), pp. 62 y ss. [*Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, trad. Lía E. Cavadas (Buenos Aires, Prometeo, 2008), pp. 85-113.]

[44] Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, pp. 304 y ss. [*Historia económica general*, pp. 366-373]. Weber hace referencia en su discusión con Sombart —que tenía rasgos evidentemente polémicos— ante todo a sus libros *Die Juden und das Wirtschaftsleben [Los judíos y la vida económica]* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1911) y *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (Leipzig-Berlín, Duncker & Humblot, 1913) [*cfr.* Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trads. María Pilar Lorenzo y Miguel Paredes (Madrid, Alianza Editorial, 1977)].

[45] Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 302 [*Historia económica general*, p. 366].

[46] Schluchter, *Grundlegungen* I, pp. 226 y ss.

[47] Estos textos están editados ahora, conjuntamente con las notas de las conferencias, en *MWG* III/1.

[48] Véase, al respecto, Schluchter, *Grundlegungen* I, p. 202, resumen 3, 1.

[49] *MWG* III/1, pp. 122 y ss. Se trata de las afirmaciones de las páginas 133 (dos veces), 136 (dos veces), 141 (dos veces), 148, 153, 154. Hay varias razones para pensar que Weber, en la elaboración de este texto, se basa sobre todo en Friedrich von Wieser. Al respecto, véase de este, *Der natürliche Werth [El valor natural]* (Viena, Hölder, 1888). Son importantes los planeamientos de la página 136, donde Weber subraya que todas las comunidades y formas económicas merecen su nombre *a posteriori* y que jamás se presentan histórica y empíricamente puras. De manera que nunca existió históricamente ni «una economía doméstica con *ausencia absoluta de intercambio*» ni «una economía local *(Dorf)* y de ciudad, etc., sin *ningún* intercambio hacia afuera» o una «comunidad económica regulada como pura economía de intercambio». Siempre depende de cuál sea el aspecto esencial.

[50] Carl Menger, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Ökonomie insbesondere [Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales y en especial de la economía política]* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1883), y Gustav Schmoller, «Zur Methodologie der Staats- und Sozial-Wissenschaften» [De la metodología de las ciencias del Estado y las ciencias sociales], *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirthschaft im Deutschen Reich*, 7 (1883) *[Anuario de Legislación, Administración y Economía del Imperio Alemán].* Menger, en efecto, no habló de teoría abstracta, sino de teoría exacta. Sobre la distinción de Menger y su transformación por Weber, véase Wolfgang Schluchter, *Unversöhnte Moderne [Modernidad irreconciliada]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996), pp. 152 y ss.

[51] *MWG* III/1, pp. 153-154.

[52] De esta manera, el primer libro al cuidado de Weber: *Handbuch der politischen Ökonomie [Manual de economía política],* posteriormente *Grundriß der Sozialökonomik [Esbozo de la economía social],* se construye de acuerdo con esta distinción. Al respecto, véase en detalle Schluchter, en *MWG* I/24, cap. I.

[53] Friedrich von Wieser, *Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Werthes [Sobre el origen y las principales reglas del valor económico]* (Viena, Alfred Hölder, 1884).

[54] *WL*, p. 3, n. 2, en especial p. 187.

[55] Weber, *Wirtschaftsgeschichte* y mi «Introducción» a *MWG* III/6.

[56] Weber, «Soziologische Grundbegriffe» [Conceptos sociológicos fundamentales], cap. 1, § 1, 11, en *WuG* [*EyS*, pp. 145-146].

[57] *MWG* I/22-1, p. 78 [*EyS*, p. 471].

[58] Sobre la arquitectura de los «Conceptos sociológicos fundamentales», véase Schluchter, *Grundlegungen* I, p. 266.

[59] Max Weber, «Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens» [Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica], cap. 2, § 14, en *WuG* [*EyS*, p. 236].

[60] Weber, «Soziologische Grundkategorien…», cap. 2, § 14 [*EyS*, p. 236]. En la contraposición de estas dos formas de orden económico moderno, Weber naturalmente no tiene ante sí todavía la economía planificada de la Unión Soviética o de otros regímenes socialistas, sino sobre todo la economía de guerra. Además, le llaman la atención las ideas desarrolladas por Otto Neurath sobre «Economía administrativa», en *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft [De la economía de guerra a la economía natural]* (Múnich, George D. W. Callwey, 1919). Neurath abogaba por una economía manejada centralmente con elementos de economía natural. Por supuesto, es importante la predicción de Weber, con respecto a que el socialismo moderno surge como reacción a las deficiencias del capitalismo moderno, pero el socialismo hecho realidad seguirá fortaleciendo las tendencias a la burocratización, ancladas en el capitalismo, debido a la primacía del principio de cobertura de necesidades. Al respecto, véase Max Weber, «Der Sozialismus», en *MWG* I/15, pp. 598 y ss. Aquí predice, en lugar de la dictadura del proletariado, la de los funcionarios (de partido), p. 621 [*cfr.* Max Weber, «El socialismo», en *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.) (México, Folios, 1982), pp. 219-252. Para la predicción de cómo la dictadura del proletariado degeneraría en una dictadura de burócratas, véase pp. 245-249. Para la relación entre «economía planificada» y «economía administrativa» propuesta por Otto Neurath, véase *EyS*, p. 238 y n. 61].

[61] *WuG*, cap. II, § 13, 2 [*EyS*, p. 235].

[62] *WuG*, cap. I, §§ 9-11 [*EyS*, pp. 171-178].

[63] *WuG*, cap. II [*EyS*, pp. 234-236].

[64] Es interesante que Weber interprete inicialmente la desvinculación del orden económico, es decir, el desprendimiento de su interrelación tradicional con los demás órdenes y poderes sociales como autonomización creciente, pero después considere también como un problema la integración con los demás órdenes y poderes sociales de una economía abandonada a su propio derecho y a sus propias leyes. Reflexiona entonces sobre problemas planteados posteriormente, respecto de la exclusión de la economía, en Karl Polanyi, *The great transformation* (Boston, Beacon Press, 1944), [*La gran transformación,* trad. E. L. Suárez (México, FCE, 1992)] y de la inclusión de la misma, en Mark Granovetter, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddeness» [Acción económica y estructura social: el problema de la inserción], *American Journal of Sociology,* 91 (1995): 481 y ss.

[65] Sin embargo, es conveniente recordar al respecto las concepciones sociopolíticas de Weber, tal como se expresan en su argumento a favor de una política social voluntarista —diferenciada de una política social patriarcal y de la reducción de la política social a política económica—, en el cual también considera imprescindible la autoorganización de los grandes intereses económicos y de la «sociedad burguesa» en su conjunto. Al respecto, véase Wolfgang Schluchter, «Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik. Max Weber als Sozialpolitiker» [Economía, Estado y política social. Max Weber como político social], en *Individualismus, Verantwortunsethik und Vielfalt [Individualismo, ética de responsabilidad y diversidad]* (Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000), pp. 118 y ss., en especial pp. 132 y ss.

[66] *WuG*, cap. II, en especial § 30 [*EyS*, pp. 291-293].

[67] *WuG*, cap. II, § 14 [*EyS*, p. 237].

[68] *WuG*, cap. II, § 14 [EyS, p. 237].

[69] *WuG*, cap. II, § 31 [*EyS*, p. 293].

[70] *WuG*, cap. II, § 31 [*EyS*, p. 295].

[71] Friedrich von Wieser, «Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft» [Teoría de la economía social], en *Grundriß der Sozialökonomik [Esbozo de la economía social],* libro I (Tubinga, Mohr Siebeck, 1914), pp. 125 y ss., específicamente p. 234. Respecto del concepto de utilidad marginal estratificada, pp. 292 y ss.

[72] También se deberían mencionar los estudios de von Wieser sobre derecho y poder, surgidos de una serie de conferencias, en *Recht und Macht. Sechs Vorträge [Derecho y poder. Seis conferencias]* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1910).

[73] Von Wieser, *Recht und Macht…*, *op. cit.*, p. 256.

[74] *WuG*, cap. II, § 13.1 [*EyS*, p. 235].

[75] *MWG* III/1, p. 138, donde dice: «La formación de precios de mercado es resultado de la lucha económica (lucha de precios)».

[76] Max Weber, «Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik» [Informe de la discusión sobre juicios de valor en el comité de la Asociación para la Política Social], impreso como manuscrito en 1913 y reeditado en la versión original en *Max Weber. Werk und Person [Obra y persona],* documentos escogidos y comentados por Eduard Baumgarten (Tubinga, Mohr Siebeck, 1964), pp. 102 y ss., específicamente p. 138. Cabe destacar que en esta versión ya aparece el concepto de «acción social», todavía en paralelo con el concepto de «actuar en comunidad», que posteriormente fue abandonado totalmente a favor del concepto «acción social».

[77] Weber afirma expresamente que la teoría económica, al igual que la sociología, practica una doctrina del sentido cuando construye tipos ideales como medios de conocimiento. Pero esta «doctrina» debe ser entendida correctamente. Véase *WL*, pp. 333 y ss., y Schluchter, *Grundlegungen* I, p. 245, Síntesis 3.7.

[78] Weber, «Gutachten zur Werturteilsdiskussion…», *op. cit.*, pp. 137 y ss.

[79] Véase Weber, «Gutachten zur Werturteilsdiskussion…», *op. cit.*, p. 138, donde se afirma: «La manera particular del ejercicio de la sociología ("sociología comprensiva"), de la cual la economía política sistemática puede considerarse un caso especial (con algunas reservas), es una ciencia de la acción humana».

[80] Al respecto, Max Weber, «Agrarrecht, Agrargeschichte, Agrarpolitik. Vorlesungen 1894-1899» [Derecho agrario, historia agraria, política agraria. Conferencias 1894-1899], *MWG* III/5, por ejemplo, p. 71.

[81] [Véanse las importantes diferencias conceptuales de ambos escritos en *EyS*, pp. 433-469 para 1913, y pp. 127-187 para 1920.]

[82] Al respecto, véase en detalle el capítulo VI de esta obra, *infra*.

[83] *WL*, p. 189 [*cfr.* Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), pp. 77-78].

V. ¿Qué significa dirección política?

Max Weber y la política como vocación

1. INTRODUCCIÓN

El 28 de enero de 1919 —es decir, en medio del invierno revolucionario alemán, cuando se derrumbó el orden imperial y todavía no se había impuesto un orden nuevo—, Max Weber dictó en Múnich una conferencia titulada «La política como vocación».[1] Formaba parte de una serie de eventos realizados por la seccional de Baviera de la Federación de Estudiantes Libres. Esta organización estudiantil, en pugna con el carácter corporativo de los estudiantes, permeada por el ideario liberal y socialista y particularmente por el pensamiento pacifista, quería que fuera esclarecido por «expertos competentes» lo que podría entenderse como trabajo intelectual por vocación, en las condiciones del capitalismo desarrollado. Inicialmente, se había previsto dar conferencias sobre «la ciencia como vocación», «la educación como vocación» y «el arte como vocación» y, después, también, «la política como vocación». Sobre este tema debía hablar Friedrich Naumann, por sugerencia de Max Weber, mientras que algunos estudiantes habían propuesto, en cambio, a Kurt Eisner. A raíz de la negativa de Naumann, Max Weber se declaró dispuesto a dictar la conferencia, posiblemente porque no quería cederle el puesto a Kurt Eisner, a quien consideraba un político doctrinario de convicción —volveremos sobre ese tema más adelante—. Max Weber, cuyo nombramiento en la Universidad de Múnich como sucesor de Lujo Brentano estaba próximo, naturalmente no era un desconocido para los organizadores del evento. El 7 de noviembre de 1917 ya había disertado en el marco del ciclo de conferencias sobre «La

ciencia como vocación».[2] En medio de los desórdenes revolucionarios que entretanto se habían producido y en una fase de cambios radicales y movilizaciones políticas, Weber se expresó frente a un público estudiantil excitado desde el punto de vista revolucionario, en términos políticos, en parte extremadamente radicales, acerca de cuál era el significado que debía atribuirse a la acción política de una persona «dentro de la economía ética general del modo de conducción de vida».[3]

Siempre que Max Weber se refería a un tema de este tipo en calidad de científico, lo hacía ubicándolo en una perspectiva comparativa y de su desarrollo histórico. Por este solo hecho, se distanciaba ya de los temas políticos más candentes del momento. Esto naturalmente no significa que no los tuviera en cuenta. Por el contrario, la conferencia sobre «La política como vocación», al igual que la anterior «La ciencia como vocación», que posteriormente publicó como folleto en 1919, integra al mismo tiempo la perspectiva teórica y la toma de posición práctica. Al lado de las reflexiones teóricas sobre la política como una esfera de valor, un orden de vida y un estilo de vida vinculado al mismo, contiene, además, la toma de posición práctica de un *homo politicus* que participa activamente en los acontecimientos políticos como colaborador del *Frankfurter Zeitung [Gaceta de Fráncfort],* como activista en la campaña electoral a favor del Partido Democrático Alemán, como consejero en temas de política constitucional[4] y, finalmente, como miembro de la Comisión de los Cuatro, que debía apoyar a la delegación alemana en las negociaciones sobre un acuerdo de paz en Versalles, especialmente en la llamada cuestión de la culpa.[5] Sin embargo, en la

conferencia Weber se abstuvo conscientemente de adoptar posiciones sobre las políticas del momento.[6] Le interesaban las relaciones más amplias. De manera que planteó ante su público los rasgos fundamentales de una teoría política, acerca de la cual dijo posteriormente Immanuel Birnbaum —organizador clave del ciclo de conferencias— que podía reconocerse en esta «un documento acerca del estado del pensamiento democrático en aquel momento crítico de la historia alemana».[7] Weber también se ocupó del problema del liderazgo político (dirección política) y de qué tipo de líder político requiere una democracia de masas.

Este interrogante tiene un aspecto institucional y otro cultural-espiritual. Se buscan las características de un orden político y las cualidades de un político, así como su interrelación. ¿Qué Constitución es la adecuada para un pueblo libre y qué clase de persona se tiene que ser «para tener derecho de introducir su mano en la rueda de la historia»? Esto último lo pregunta Weber al final de su intervención.[8] Y con ello termina por ocuparse de un «modo puramente formal», tal como lo había anunciado al comienzo, de temas de actualidad.[9] ¿Qué es un dirigente o líder político (y no un simple impostor) y qué faculta a una persona para intervenir en los destinos políticos de su país y responsabilizarse de ello? Interrogantes que ya habían sido objeto de su reflexión desde mucho tiempo atrás. Antes de que dictara su conferencia sobre «La ciencia como vocación», tuvieron lugar unas jornadas culturales en el castillo de Lauenstein, en Turingia. Se habló de «Significado y tarea de nuestro tiempo» y sobre «El problema de la dirección en el Estado y en la cultura». De acuerdo con una anotación de Ferdinand Tönnies del 29 de

septiembre de 1917, Weber trató los siguientes puntos a propósito del segundo tema: «Gobierno —o dirección—: *1)* racional, *2)* tradicional, *3)* carisma; problema de dirección —o liderazgo—. Selección social: *1)* el material; *2)* los métodos; *3)* los que realizan la se-lección».[10] De esto se desprende que vinculó el problema del liderazgo a su sociología de la dominación. Como se lee adicionalmente en un informe sobre esta reunión, Weber defendió «mediante un discurso brillante, un imperialismo moderado, basado en un liberalismo económico y un fuerte realismo», y esto ligado al convencimiento de que «en un tiempo determinado *sucumbiríamos* a la mecanización, que se expresaría, por una parte, en una poderosa burocracia y, por la otra, en un capitalismo arrollador en crecimiento salvaje».[11] En estas condiciones, como se plantea en «La política como vocación», se requieren políticos que, de acuerdo con las circunstancias, recurran incluso a lo imposible para alcanzar lo posible, siendo conscientes de que al hacerlo podrían fracasar. De acuerdo con las conclusiones de esta conferencia, solo *ambos* aspectos definirían al verdadero líder político. Sin embargo, en el pasado Alemania contó con muy pocos líderes con este talante. Por ello, entre otros, se habría llegado a la catástrofe actual. Alemania yace en el suelo y, para decepción de muchos de los estudiantes oyentes, que fincaban grandes esperanzas en la revolución, pronosticaba para el futuro próximo «no la alborada del estío», sino «una noche polar de gélidas tinieblas y extrema dureza».[12]

Preguntemos entonces cómo se relacionan las concepciones teóricas y la toma de posición práctica de Weber, de qué manera está él condicionado por el momento histórico y có-

mo lo trasciende. Para esclarecer este problema, deberíamos abordar con mayor exactitud, primero, el contexto político de la conferencia y, posteriormente, su contenido. Finalmente, interrogamos por su permanente actualidad.

Me ocupo de estos interrogantes siguiendo este orden: en relación con el contexto político me interesa el más amplio y el más reducido; en cuanto al contenido, analizo tanto los requerimientos externos institucionales como los internos culturales-espirituales del liderazgo político. Weber se refiere también en otro lugar a «forma» y «espíritu». Respecto al interrogante sobre la actualidad, también me interesan estos dos aspectos, es decir, qué características debería tener una Constitución adecuada para una nación de ciudadanos y cuál sería el «espíritu» político apropiado para ella, para hacer posible el liderazgo político. Esto incluye también una discusión acerca de la vinculación entre ética y política. Como puede deducirse de una comparación entre el manuscrito con palabras claves apuntadas y la versión final de la conferencia presentada por escrito, el apartado subtitulado «ética-política» en las palabras clave —e iniciado probablemente con una observación negativa sobre Kurt Eisner— constituía el punto central de la conferencia[13] y, al mismo tiempo, su núcleo filosófico, puesto que ofrece los lineamientos de una filosofía política.

A. Contexto amplio: el Imperio

Al menos desde la destitución de Bismarck en 1890, Weber veía en el Imperio alemán —resultado de tres guerras bajo la hegemonía prusiana— un sistema parlamentario ficticio, carente de un verdadero liderazgo político. La combinación de un emperador diletante, especialmente en asuntos de política exterior, con el dominio de funcionarios había convertido a los alemanes, en última instancia, en el «pueblo paria de la tierra».[14] Weber constataba que las élites políticas del Imperio habrían actuado de manera irresponsable, a lo menos, desde el comienzo de la primera Guerra Mundial. Causantes de esta irresponsabilidad serían, entre otros, la manera en que fue fundado el Imperio, su constitución con base en compromisos dilatorios y la técnica de dominación practicada por Bismarck. Durante su gobierno éste había hecho todo lo posible para evitar la colaboración de «personas con independencia de juicio y entereza de carácter».[15] De la misma manera, en los años 1878-1879 su viraje hacia los sectores conservadores y de centro —que algunos historiadores calificaron como la segunda fundación del Imperio— dividió el Partido Nacional Liberal, que hasta entonces lo había apoyado, lo cual lo privó definitivamente de su influencia política, de por sí limitada.[16] Política de protección aduanera, fin de la lucha cultural *(Kulturkampf),* legislación socialista, en combinación con leyes para la construcción de un Estado social, eran los pasos que debía dar una política de modernización alemana típica, netamente defensiva.[17]

La esperanza abrigada por los liberales de que con la unidad el Imperio obtuviera también la libertad no se cumplió. De acuerdo con Hans-Ulrich Wehler, el viraje de 1878-1879 implicó el afianzamiento de un corporativismo autoritario, que después de la partida involuntaria de Bismarck terminó en una policracia.[18] También fueron fatales, según Weber, las consecuencias a largo plazo del «sistema Bismarck», como lo llamaba, debido a que este, como escribió en el año 1917, «nos dejó una nación *sin la más mínima educación política* muy por debajo del nivel que, en este punto, había alcanzado 20 años antes. Y, sobre todo, una nación *sin la más mínima voluntad política*, acostumbrada a que fuera el gran estadista al frente de ella quien se ocupara de hacer política».[19]

Ni Bismarck ni sus sucesores hubieran deseado la organización autónoma ni la autodeterminación de una «sociedad civil».[20] Además, se descuidó de manera criminal, con posterioridad a la renuncia de Bismarck, la obligación histórica, asumida con la fundación del Estado nacional alemán, de actuar como potencia responsable, en medio de las demás potencias europeas.[21] En esta tarea las élites políticas carecían de una relación realista con el poder. En efecto, había que haber comprendido que al poder subyacía la violencia, y que ella constituye un medio inevitable, naturalmente también peligroso y riesgoso de la política, y que la lucha por el poder, ya fuera individual o colectiva, es «una de las fuerzas motoras que impulsan toda política».[22]

El instinto de poder, según Weber, pertenece a las «cualidades normales» de todo político que aspira a dirigir. Bismarck sin duda poseía este instinto, lo que se desprende de la forma como logró conformar el Estado nacional alemán

(limitado) con ayuda de tres guerras. A pesar de la valoración negativa de su legado político, Weber al mismo tiempo está dispuesto a calificarlo como un genio político. Hans-Ulrich Wehler afirma en su gran historia de la sociedad alemana que Bismarck fue «la primera encarnación de dominación carismática en Alemania».[23] Esto está pensado claramente en el sentido de la formulación de Max Weber. Por lo demás, es totalmente razonable aplicar la categoría de la sociología de la dominación de Weber al ascenso, triunfo y caída de Bismarck. Con ello, se ve con mayor claridad el vacío de liderazgo en la época subsiguiente.

¿Cuáles fueron entonces, desde la perspectiva de Max Weber, los defectos institucionales de la Constitución imperial del 16 de abril de 1871? El punto decisivo era que las regulaciones constitucionales legales acerca del papel del Parlamento, en virtud de la técnica de dominación de Bismarck, habrían creado, todavía durante su gobierno, un «Parlamento totalmente impotente», con un «nivel intelectual profundamente bajo». Pero no era por casualidad, ya que la calidad de un Parlamento depende en forma decisiva de cuáles tareas le son conferidas: «El nivel del Parlamento, alto o bajo, depende no solo de si en él se *discuten* problemas sustanciales, sino de la influencia que se tenga sobre ellos; es decir, su calidad depende de si lo que allí sucede tiene *alguna incidencia* y cuánta, o de si este es solo el aparato aprobatorio, tolerado a regañadientes, de una burocracia dominante».[24]

En efecto, en la confrontación entre la soberanía de la nobleza y la del pueblo, la Constitución finalmente otorgó la primacía en última instancia a aquella. El Imperio alemán se concebía como confederación de nobles con súbditos, no co-

mo una nación de ciudadanos.[25] A fin de cuentas, era el Consejo Federal, en el cual los Estados federados estaban representados con capacidad de voto diferenciada, y no el Parlamento, el determinante en la promulgación de leyes del Imperio, y ningún órgano parlamentario, cualquiera que fuese su índole, designaba a la cúpula imperial. Esto lo hacía el «Presidium» de la confederación, con el rey de Prusia a la cabeza, quien, como decía la Constitución, llevaba «el nombre de *Emperador Alemán*» (art. 11). Era él quien, de acuerdo con el derecho constitucional, representaba al Imperio, declaraba la guerra y acordaba la paz, convocaba y disolvía los organismos que promulgaban las leyes (el Consejo Federal y el Parlamento), al tiempo que era comandante supremo del ejército. Además, el derecho a la disposición presupuestal por parte del Parlamento encontraba su límite en lo militar. En vista de estas regulaciones de la Constitución, cuyo impacto sin embargo estaba limitado por el fuerte acento federativo, no es de extrañar que Weber, al igual que varios de sus contemporáneos, hablara no solo de parlamentarismo aparente, sino también, de manera más terminante, de seudoconstitucionalismo.

A esto se agregaba que esta Confederación imperial estaba bajo la hegemonía de Prusia. No solo el rey de Prusia era a la vez emperador alemán; además este nombraba también al canciller imperial, quien presidía el Consejo Federal (art. 15) y que, por regla general, desempeñaba este cargo en unión personal con el cargo de primer ministro de Prusia. Esta, que abarcaba aproximadamente dos tercios del territorio y de la población del Imperio, tenía también una posición predominante en el Consejo Federal. De un total de 58 votos, 17 co-

rrespondían solamente a ella (art. 6), y los votos de varios Estados confederados pequeños, cada uno de los cuales solo disponía de uno, eran manejados por Prusia. Pero, ante todo, en Prusia y en la mayoría de los demás Estados federados regía el derecho electoral de las tres clases, lo que implicaba una representación parlamentaria insuficiente de la población adulta (masculina).

Frente a esto, la institución del Parlamento significaba un avance desde el punto de vista de la historia constitucional, pues, como lo establecía el artículo 20 de la Constitución imperial, debía ser un resultado «de elecciones generales y directas con voto secreto».[26] Adicionalmente, la ley de presupuesto estaba a cargo del Parlamento y este tenía el derecho de iniciativa legislativa. Se establecía también que no habría legislación imperial sin su participación. En vista de las tareas crecientes del Estado y del aumento de regulaciones necesarias para su cumplimiento, al menos de facto, el peso del Parlamento tenía que aumentar. Y no por último se beneficiaron de ello los poderes liberales.

Max Weber abogaba por una mayor parlamentarización de la Constitución imperial. Esto ya lo había planteado tempranamente, pero con el ingreso del Imperio a la guerra y la prolongación de la misma, se radicalizó su posición. Weber atacaba ante todo la disposición del artículo 9 de la Constitución imperial, según el cual ninguna persona podía ser simultáneamente miembro del Consejo Federal y del Parlamento. Mientras rigiera esta disposición, en su opinión, no habría gobierno «"parlamentario", en el sentido de la ocupación de puestos políticos oficiales por parte de personas de confianza del Parlamento», debido a que estas, al ingresar al

gobierno, para poder ejercer de manera efectiva sus cargos se verían obligadas a ser miembros del Consejo Federal y, por tanto, tendrían que renunciar al Parlamento.[27] Para Weber se trataba entonces, en última instancia, de reducir la contraposición entre Consejo Federal y Parlamento establecida en la Constitución, y de hacer que el Ejecutivo rindiera cuentas al Parlamento. También reclamaba para este un derecho de consulta amplio, como instrumento de control administrativo parlamentario. Pero, ante todo, debía ser abolido en todas partes el derecho electoral de las tres clases. La «elección popular libre e igualitaria» constituía una necesidad histórica. Puesto que el Estado moderno, «de acuerdo con su naturaleza, debía crear *un* ámbito en el cual las personas *no* fueran tenidas en cuenta en calidad de propietarios de bienes, cargos, título, rango o diplomas, sino simplemente *como ciudadanos*». Después de todo, es también en calidad de tales como se les envía a la guerra y a la muerte.[28] Además, solamente «la elección popular libre e igualitaria» permite que se pongan de manifiesto «aquellas aptitudes *políticas* específicas, que no solo no pueden ser reconocidas en virtud de diplomas u otros criterios de derecho electoral, sino que, por el hecho de que estos se privilegien, se impide que puedan sobresalir».[29] Si en un Estado moderno se desea contar con verdaderos líderes políticos, son indispensables tanto la elección popular libre e igualitaria como la selección de los capaces políticamente para el Parlamento.

De acuerdo con el análisis de Hans-Ulrich Wehler, el Imperio bajo la dominación carismática de Bismarck contaba con cuatro centros de poder que cooperaban de manera efectiva bajo su dirección política: además del mismo Bismarck,

la monarquía, la burocracia y el Parlamento.[30] Este último, sin embargo, constituía el componente más débil en la estructura del Estado. Por ello era estratégicamente correcto querer aumentar su peso, no solo de hecho, sino también constitucionalmente. El propósito de Weber, que conjugaba sus propuestas políticas y constitucionales, era que hubiera un «Parlamento actuante». Naturalmente, cabía dudar si la Constitución posibilitaba que con la modificación de algunos artículos efectivamente el Imperio pudiera convertirse en una monarquía federal y parlamentaria, es decir, en la Constitución del Estado defendida por Weber antes de la revolución. La revolución de 1918 hizo que posteriormente este interrogante quedara obsoleto.[31]

Si se pretendía lograr un «Parlamento actuante», era necesario promover el surgimiento de partidos más eficientes. También esta tarea, según Weber, Bismarck la había dificultado. Naturalmente, en el Imperio no se podía pensar aún en un Estado de partidos. Los partidos frecuentemente no eran más que conexiones débiles, asociaciones electorales dirigidas por personas a título honorario, como ocupación secundaria. Sin duda, la técnica de dominación de Bismarck también tuvo la consecuencia no deseada de fortalecer dos partidos en su desarrollo interno: el centro, a través de la lucha cultural, y la socialdemocracia, por medio de la ley socialista. Weber los llama «partidos de concepción del mundo» *[Weltanschuungsparteien]* y les contrapone, como tipos ideales, los partidos de provisión de cargos. En la realidad predomina una mezcla de los dos. Asimismo, estos podían tener un carácter más estamental o uno más clasista, pero, ante todo, para fortalecerse tenían que burocratizarse. A diferencia de

los partidos dirigidos *ad honorem* como ocupación secundaria, estaban obligados a trabajar cada vez más con «funcionarios de partido» de tiempo completo. De esta manera surgirían carreras dentro de ellos y esto, en determinadas circunstancias, sería un obstáculo para el surgimiento de verdaderos líderes políticos. En este aspecto, Weber consideraba ventajoso el partido de provisión de cargos frente al guiado por una concepción del mundo, puesto que aquel no se proponía imponer un credo político sino, como mucho, alcanzar cargos en el aparato estatal. Y por ello era adecuado como maquinaria electoral para políticos con aptitudes demagógicas. Al respecto, Weber pensaba ante todo en Estados Unidos. Planteó también la esperanza de que los partidos alemanes se «americanizaran». Pero ya se tratara de partidos doctrinarios o de partidos de provisión de cargos, la política era progresivamente practicada por personas que no solamente vivían *para* la política, sino también *de* ella. El futuro pertenecía a la figura del político profesional, en el «Estado popular».[32]

Weber veía en esto una expresión de la burocratización universal de todos los ámbitos de la vida, puesto que también para el Estado moderno aplica que «la verdadera *dominación* no se *expresa* ni en los discursos parlamentarios ni en las declaraciones de los monarcas, sino en el *manejo efectivo de la administración* en la vida cotidiana, que se encuentra de manera necesaria e inevitable en manos de los *funcionarios*».[33] Weber afirmaba también, respecto del socialismo, que este no quebraría la burocracia, sino que la incrementaría. La dictadura del proletariado, de acuerdo con su pronóstico, tarde o temprano se convertiría en la dictadura de los funciona-

rios (del partido).[34] Por ello, la dirección política en el Estado moderno tendría la tarea de no nadar *siguiendo* esta corriente, sino precisamente *contra* ella. Pero esto no ocurrió en el Imperio con la política de la concentración y la tregua. Por el contrario, allí surgió, bajo la protección de la monarquía, un dominio incontrolado de los funcionarios que precipitó a Alemania en el abismo.

Dominio de los funcionarios significa para Weber que el Estado lo manejan personas que no aprendieron a salir victoriosas en la lucha partidista y parlamentaria, en el campo de batalla de la palabra, y significa, además, que gobiernen personas que no han aprendido a movilizar seguidores en torno a un objetivo suprapersonal elegido *libremente* ni, en caso de fracasar en ello, a renunciar; es decir, en palabras de Bismarck, que no sean un «pegote». La virtud del funcionario consiste en servir a un objetivo *ajeno* y suprapersonal, *sine ira et studio* [sin ira ni parcialidad], y la del político, en luchar públicamente por la *propia* convicción política; a pesar de ser ambas indispensables para el desarrollo político exitoso de una colectividad, únicamente tendrán un impacto positivo cuando el funcionario no actúe como político ni el político como funcionario. Puesto que la política y la administración fundamentan dos clases diferentes de responsabilidad, «"por encima de los partidos" en realidad significa que el *funcionario* debe estar al margen de la *lucha* por un poder propio. La lucha por el poder propio y *la responsabilidad propia frente a su causa,* que se deriva de este poder, constituye el elemento vital del político».[35]

Allí donde domina el funcionario con sus virtudes, tanto la conducción de un Estado como los problemas políticos vi-

tales de una nación se concebirían como asuntos administrativos y se manejarían de acuerdo con ello. Faltaría entonces la visión de lo políticamente indicado y posible. Esto, según Weber, fue lo que tuvo que padecer Alemania. Los perjuicios que trajo este dominio incontrolado de los funcionarios alemanes se debieron ante todo a la política exterior del Imperio alemán desde el inicio de la guerra: el ataque a la Bélgica neutral; la contienda ilimitada de submarinos, que tuvo como consecuencia el ingreso de Estados Unidos a la guerra; la paz con la Rusia revolucionaria impuesta por la fuerza en Brest-Litovsk, a la que antecedió el apoyo de Lenin y de los bolcheviques; hasta, finalmente, la exigencia de anexiones, a pesar de que ya todo estaba perdido.

B. El contexto más estrecho: el invierno revolucionario 1918-1919

Cuando Weber dictó su conferencia, las ideas de 1914, que también él había compartido por poco tiempo, ya se habían disipado.[36] El 9 de noviembre de 1918 el emperador había abdicado y se había retirado a Holanda. Las monarquías en los Estados federados habían caído y gobernaban consejos de trabajadores, soldados y campesinos. En Berlín gobernaba el Consejo de los Representantes del Pueblo. Con un armisticio, habían finalizado las negociaciones. El resultado de esta guerra, que devino en guerra mundial, fue de 10 millones de muertos, 20 millones de heridos, 6 millones de prisioneros y daños materiales enormes. Como había predicho Weber desde antes de la derrota, el dominio de los funcionarios convirtió a Alemania en *el* pueblo paria de la tierra.

Los grandes interrogantes en el invierno revolucionario de 1918-1919 eran: ¿cómo debería ser la futura forma de Estado

de Alemania? y, ante todo, ¿cómo se lograría un tratado de paz aceptable para ella? Como respuesta, Weber afirmaba que la forma de Estado debía ser un «Estado popular» en forma de República federal y parlamentaria. Sobre su construcción, volveremos en detalle en el tercer apartado. Y el tratado de paz debía reposar en la reconciliación. Sobre estas reivindicaciones, especialmente a propósito de la segunda, Weber se encontraba en pugna con Kurt Eisner.

Weber se oponía con todas sus fuerzas a que las negociaciones de paz se cargaran con la cuestión de la culpa de la guerra. Esto equivaldría a una moralización de las causas de la guerra. Pero esto era lo que precisamente quería Kurt Eisner. Y cuando tuvo oportunidad, hizo públicos extractos de informes de la embajada de Baviera en Berlín, de julio y agosto de 1914, que permitían comprobar que Alemania había presionado a Austria-Hungría a adoptar una posición inflexible frente a Serbia y, por ello, le cabía también responsabilidad en el estallido de la conflagración. Eisner tenía la esperanza de que tal reconocimiento pudiera lograr que los aliados victoriosos adoptaran una actitud más indulgente frente a Alemania. Weber, en cambio, veía en esto la conducta típica de un político doctrinario, carente de una visión realista sobre los intereses de la nación.[37] Él, por su parte, propugnaba por negociaciones que no estuvieran basadas en la moral, sino en intereses nacionales. Esto implicaba para él, desde una perspectiva alemana, decir «no» a la imposición de una determinada forma de Estado por parte de las potencias vencedoras; rechazar el fraccionamiento de la integridad territorial de Alemania, y la desmilitarización, pero vincula-

da al derecho a la defensa propia, y no acceder a la destrucción de la capacidad productiva alemana.

Pero Kurt Eisner no era cualquier persona, sino un reconocido representante de la socialdemocracia independiente y, después de su exitosa toma de poder en la noche del 7 al 8 de noviembre de 1918 en Múnich, se convirtió en primer ministro de Baviera. Dirigía un gobierno sustentado en consejos de trabajadores, campesinos y soldados, así como en sectores de izquierda del Consejo Regional *[Landtag]* elegido con anterioridad a la revolución. Al igual que muchos otros, también él soñaba con una República constituida por consejos. Resulta interesante que, sin embargo, buscara legitimar mediante elecciones un poder usurpado por él, las cuales programó para el 12 de enero de 1919 y perdió en el acto. El 21 de febrero, con posterioridad a la disertación de Weber, pero antes de terminar el opúsculo, Eisner fue asesinado de camino al Parlamento, donde presentaría su renuncia en vista de su derrota electoral. En la nueva versión de su sociología de la dominación, Weber lo señala como «un literato entregado a sus propios éxitos demagógicos», pero le reconoce claramente ciertas cualidades carismáticas.[38] No obstante, no está claro si en efecto lo veía como un «advenedizo limitado y vanidoso», que después de todo carecía de *genuino* carisma. Sea como sea, en todo caso, para Weber, es en el «carisma puramente personal del líder» donde se manifiesta la política como vocación, «en su expresión más alta».[39]

Posteriormente, el 7 de abril, se produjo en Múnich la proclamación de la República de Consejos —bajo la dirección de Max Lewien, Gustav Landauer y Ernst Toller—, derrocada de forma sangrienta el 1 y 2 de mayo por tropas del gobierno y

grupos de voluntarios. Todo esto está incluido de manera más o menos evidente en la versión elaborada de «La política como vocación». Naturalmente, Weber tenía una posición extremamente escéptica, en ocasiones francamente sarcástica, frente a las acciones revolucionarias de la izquierda en Múnich. Hablaba del grupo insignificante de literatos con su economía de diletantes que había usurpado el poder político, y de un «carnaval, que se adorna con el pomposo nombre de una revolución».[40] Esto seguramente no lo compartía la mayoría de los estudiantes que lo escuchaban. Habían esperado algo diferente y hubieran querido escuchar otra cosa de Weber.

Y esto con razón, ya que el juicio de Weber sobre Eisner es extremadamente polémico. En el corto periodo de su gobierno, Eisner produjo hechos altamente significativos. Logró la desmovilización sin generar caos, se ocupó del transporte de los prisioneros de guerra, democratizó el ejército, impuso la jornada de ocho horas, secularizó la educación e introdujo el derecho al voto femenino.[41] Este es un balance que hubiera podido merecer reconocimiento aun por parte de Weber, pero su disgusto sobre la manera de actuar de Eisner en la cuestión de la culpa en la guerra evidentemente distorsionó su perspectiva como para poder hacerlo.

Naturalmente, ni la política moral de Eisner ni la «política interesada» de Weber lograron modificar la voluntad de los aliados victoriosos con respecto a imponer a Alemania una paz por la fuerza. El tratado de Versalles determinó la culpa de Alemania en la guerra. Se anuló lo pactado en Brest-Litovsk, se prohibió la unificación con Austria, solo se admitió un ejército de 100 000 hombres y se impuso una carga de re-

paración inmensa a los perdedores. También se cercenó su territorio. De las esperanzas de Weber, solamente se cumplió una: no se dio la imposición de una forma de Estado.

A. La forma

Centrémonos de manera más precisa en la conferencia. Como se mencionó, consta de dos partes. En la primera, Weber se refiere fundamentalmente a la estructura de las asociaciones políticas, especialmente de los Estados modernos, incluyendo su dirección, su administración y sus partidos; en la segunda, aborda las cualidades que debe tener un verdadero político, un dirigente político que merezca tal nombre. Anteriormente, diferenció entre «forma» y «espíritu». La alocución se ajusta aproximadamente a este principio de organización.

Cabe destacar que Max Weber amplió considerablemente la primera parte en la versión escrita, que trata sobre las condiciones externas de la política como vocación, es decir, sobre la «forma». Esto se desprende del hecho de que aparecen largos pasajes que no estaban señalados en el manuscrito de apuntes con palabras clave. No obstante, la parte con las palabras clave es más amplia que la segunda parte, en la cual se presentan las condiciones internas de la política como vocación. Más de dos tercios del texto publicado como folleto se refieren a la primera parte. Se puede afirmar, entonces, que en ésta Weber realiza un resumen de sus intervenciones sobre técnica estatal publicadas sobre todo en el *Frankfurter Zeitung* y las pone en una perspectiva comparativa y de desarrollo histórico. La mayor parte de lo que hemos señalado sobre el contexto más amplio de la conferencia también se plantea aquí de una u otra forma. Lo interesante

es que Weber comienza esta primera parte con los tres tipos de dominación legítima[42] y la termina con la contraposición entre dos tipos de democracia: la «democracia sin caudillo» y la «democracia caudillista con "maquinaria"».[43] A esta última se refiere en otro lugar también como «democracia caudillista plebiscitaria».

En vez de recapitular aquí los planteamientos históricos sobre dominación, administración, profesión y partidos, que en ocasiones son ineludibles, proponemos concentrarnos en las tipologías sociológicas de dominación y democracia y en la relación entre ellas. Esto nos conduce más allá de lo planteado hasta ahora.

En 1919 Weber todavía no había publicado los textos, hoy en día ya famosos, sobre los tres tipos de dominación legítima. Solamente en el apéndice de la introducción a la «Ética económica de las religiones universales», publicada en 1915 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [Archivo para la ciencia social y la política social]* brevemente se encuentran esquematizados.[44] Aunque utilizó la tipología en conferencias durante la guerra,[45] solamente ahora estaba elaborando su sociología de la dominación, a partir de los manuscritos anteriores a la guerra, para su contribución principal *[Economía y sociedad]* en el *Esbozo de la economía social* y que fue publicado después de su muerte como capítulo III de la nueva versión,[46] donde incluyó también la diferencia entre «democracia caudillista plebiscitaria» y «democracia sin caudillos».

Weber trata allí estos dos tipos ideales de democracia bajo el título «La transformación anticaudillista del carisma», que denomina «antiautoritaria» [*EyS*, p. 390]. Ahí, donde se

planteaba el reconocimiento obligatorio del líder carismático por parte de los seguidores, se instala ahora la concepción según la cual solo este reconocimiento *fundamenta* la legitimidad del gobernante. El líder se convierte «en dominador por la gracia de los dominados», y este reconocimiento se realiza a través de las elecciones, del plebiscito. Es lo que puede denominarse legitimidad democrática.[47] El dominador es ahora el «dirigente libremente elegido» y la democracia plebiscitaria el tipo más importante de democracia caudillista, en una asociación de dominación. Weber dice expresamente que, de acuerdo a su «sentido genuino, constituye una especie de dominación carismática».[48] Naturalmente, una dominación que, por ser «antiautoritaria», debe diferenciarse de una dominación carismática «autoritaria».

El carisma *genuino* que antecede a una transformación de esta naturaleza Weber lo define como la cualidad de una personalidad «por cuya virtud se le considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos específicamente excepcionales y no asequibles a cualquier otro».[49] Esta valoración, que naturalmente no tiene que ser objetivamente correcta, genera una relación social entre un «caudillo» y sus «seguidores». Tiene la forma de una relación de dominación en la cual el carisma propio del «caudillo» y la atribución de este carisma por parte de los «seguidores» se condicionan mutuamente. Una relación como esta es caracterizada también por Weber como una relación comunitaria emocional, la cual puede ser efímera o llegar a ser duradera. En el último caso, surge de ella por lo general una asociación de dominación carismática. Esta requiere usualmente un cuadro administrativo que, a su vez, tiene que de-

mostrar ciertas cualidades carismáticas. Los escogidos por el dirigente carismático para conformarla se reclutan entonces entre los seguidores. En adelante, sirven al caudillo para llevar a cabo su voluntad. Esto da lugar, como en todas las asociaciones de dominación, incluida la carismática, a una diferenciación entre gobernante, cuadro administrativo y dominados, y, en este caso, el cuadro administrativo no está organizado de acuerdo con las competencias, sino con la cercanía al gobernante. El surgimiento de una relación duradera es tanto más probable en cuanto el «caudillo» haya demostrado su eficacia en situaciones de necesidad externa y, ante todo, de necesidad interna. En última instancia tiene que lograr el favorecimiento del bienestar de los dominados. Esto significa que la dominación carismática surge generalmente en una situación de crisis y por la manera como esta se enfrenta.

Weber define la dominación carismática como una relación de dominación *extraordinaria y fuera de lo cotidiano* contrapuesta a las relaciones de dominación *rutinarias* tradicionales o legales. Esto se muestra también en su «estar *relevado* de toda gestión económica».[50] Sin embargo, esta afirmación no debe ser malinterpretada como si una relación de dominación carismática no pudiera incorporarse a una relación de dominación tradicional o legal sin perder su carácter carismático, es decir, sin hacerse tradicional o legal. A pesar de que Weber se ocupó de manera especial del problema de la rutinización del carisma,[51] repite una y otra vez que los hechos tipificados, construidos y aislados con fines heurísticos se entremezclan en la realidad empírica. Por ello, de ninguna manera la «democracia plebiscitaria caudillista» excluye empíricamente una vinculación con la dominación legal,

como una dominación estatutaria. Por el contario, y desde mi punto de vista, Weber se refiere aquí a una combinación de dominación legal y carismática; en términos modernos consistiría en una combinación del principio democrático propio del Estado de derecho y un principio democrático caracterizado como carismático.[52] Cabe destacar esto, pues el concepto de «democracia plebiscitaria caudillista» de Weber ha sido malinterpretado una y otra vez. Ante todo, la experiencia del nacionalsocialismo, pero también del bolchevismo y del estalinismo, han desacreditado este concepto para algunos. Pero se debe diferenciar claramente entre democracia plebiscitaria caudillista y *dictadura* plebiscitaria caudillista, ya sea que esta tenga una orientación totalitaria de izquierda o de derecha. Una y otra designan fenómenos muy diferentes, puesto que precisamente la última: destruye la dominación legal; coloca en el lugar del Estado de derecho la «promulgación del derecho» por parte del caudillo carismático («el Führer impone el derecho»); realiza una revolución permanente, con ayuda de crisis inevitables o autogeneradas, utilizando medios belicosos hacia el exterior, y en el interior instala, en lugar de una administración racional-burocrática, una politocracia.[53] A pesar de que se trata en este caso también de una dominación carismática, no es una dominación limitada y restringida por estatutos, división de poderes constitucionales y parlamentarización.[54] Al referirse a una democracia plebiscitaria caudillista, Weber piensa en una democracia presidencial. También habla de un «gobierno plebiscitario-representativo», que se diferencia de un «gobierno representativo puro» por el hecho de que apoya institucionalmente la formación de una dirigencia política.[55] En el

«gobierno representativo puro», en cambio, la democracia parlamentaria tiende a carecer de caudillo. Esto se aplicaría ante todo cuando la representación descansa en un sistema multipartidista con derecho electoral proporcional. No es difícil observar hoy en día en los Estados Unidos de Barack Obama y en la República Federal Alemana de Angela Merkel aproximaciones a uno y otro tipo ideal, respectivamente.

CUADRO V.1. *Características de la cultura y la estructura de las asociaciones de dominación carismática*

1. Legitimación	Misión, apostolado
2. Organización	
A. Separación de poderes	Ninguna
B. Cabeza de la dominación	*Usurpador* Héroe de guerra, profeta, demagogo, no elegido ni nombrado, en todo caso aclamado
C. Cuadro administrativo	*Discípulos, seguidores, personas de confianza*
a) Estructura	Competencias concretas desordenadas de *emisarios*
b) Posición frente al cargo	Cargo por llamado Ausencia de apropiación de los medios de administración en calidad de prebendas o feudos y ausencia de salario fijo Unidad de esferas oficial y privada
c) Base de reclutamiento	*Por gracia*
d) Principio de estratificación	*Élites* Comunidades de hermandad de virtuosos
D. Dominados	*Seguidores*
3. Relación con los "órdenes cotidianos"	*Indiferencia* Búsqueda de exoneración de la gestión económica
4. Base económica	*Extraño a la economía cotidiana* Sostenimiento mediante limosnas o botín

Entonces los órdenes políticos se diferencian también según si favorecen u obstruyen la formación de una dirigencia política. Esto se refiere a la forma, pero la forma no es idéntica al espíritu. A las condiciones externas deben agregarse las internas. Y lo uno no es una simple función de lo otro.

B. El espíritu

La segunda parte de la conferencia versa sobre el espíritu de la política y sus condiciones internas, y especialmente acerca de sus tensiones con la vida. Como se mencionó, esta aparece con el subtítulo de «Ética-política».[56] Para Weber se trata del «significado de la actividad política en el marco del modo de conducción de vida en su conjunto», es decir, del problema del sentido.[57] También habla del «*Ethos* de la política como causa».[58] Al respecto no deja lugar a dudas sobre quién carece de inclinación por la política, o sea, acerca de la profesión entendida como vocación. Como hemos visto, para Weber los conceptos de carisma, liderazgo y vocación están relacionados entre sí internamente.

Weber señala, en términos extremadamente polémicos, tres tipos de políticos sin vocación: el funcionario político —que ya hemos descrito—, el político literato y el luchador por un ideal. Al funcionario político y al literato que se presenta como político —Weber habla de «política de literatos»— los estudia de manera crítica, ante todo en los escritos sobre técnica estatal para el *Frankfurter Zeitung*. En «La política como vocación», en cambio, la crítica se centra en el luchador por un ideal. Esto se debe naturalmente a la situación de transición revolucionaria. Repasemos brevemente los ataques, altamente polémicos de Weber, contra estos tres «apolíticos»: el funcionario, como se ha mencionado, no ha aprendido a movilizar seguidores por una causa suprapersonal definida por él ni a asumir responsabilidad por ella. Su virtud consiste en el cumplimiento de las obligaciones propias del cargo. Está por fuera de la lucha por el poder, por lo cual no puede desarrollar tampoco un sentido de poder. Administrar bien y

liderar bien son cosas diferentes. El intelectual que se comporta como político es ante todo vanidoso. Con sus «especulaciones históricas infantiles» carece de capacidad de juicio político.[59] De él puede afirmarse lo que Weber dice del simple político orientado al poder: que se trata de «debilidad interior e impotencia» escondida bajo «gestos ostentosos, pero totalmente vacíos».[60] Algo distinto ocurre con el luchador por un ideal, que se entrega a una causa suprapersonal escogida por él y se involucra en una lucha por el poder. Sin embargo, según Weber, con ello actúa de acuerdo con la máxima de que es necesario servir a su causa *incondicionalmente*, con total independencia de las consecuencias previsibles, ligadas a su materialización. Por ello Weber lo llama político de convicción doctrinaria, que tiende a efectuar acciones ejemplarizantes, porque para él se trata exclusivamente de no dejar extinguir la «llama de la pura convicción».[61] Se guía, en términos religiosos, por el lema: «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios».[62] Con ello la mayoría de las veces deja de lado todo juicio sobre las realidades de la vida. Sirve a una causa suprapersonal, una misión, pero lo hace a cualquier precio, por costoso que sea.

Con esto, cuando Weber se refiere a la relación entre ética y política aparentemente establece una polarización entre convicción y éxito,[63] porque frente al ético de convicción contrapone el ético responsable, que vive de acuerdo a una máxima según la cual las consecuencias previsibles de su propia acción política son atribuibles a esa misma acción. Si el ético de convicción obedece exclusivamente al valor de un credo, el ético responsable aparentemente valora exclusivamente el éxito. Cabría pensar que para Weber el ético de res-

ponsabilidad constituye un político realista, en el sentido específico de este concepto, que se puso de moda en la segunda mitad del siglo XIX.

Esto da lugar a un malentendido muy extendido, que se aclara simplemente con la famosa diferenciación entre ética de convicción y ética de responsabilidad, formulada en «La política como vocación». Pero con Weber las cosas no son tan sencillas. A pesar de que se opone al político de convicción, a la vez se opone al llamado político realista, para el cual el quehacer político se agota practicando el denominado arte de lo posible. No es casual que, como concepto contrapuesto a la política de convicción, no se decida por usar el concepto de política realista *(Realpolitik),* sino el de política de responsabilidad,[64] que está ubicada, en cierto modo, entre la política de convicción y el realismo político. Y aunque el político responsable, al igual que el realista, tiene en cuenta el valor del éxito, tiene que ponerlo en relación con un valor fruto de la convicción, cosa que no hace el político realista.

En términos abstractos, podemos diferenciar entonces tres tipos de espíritu en la política: el de la política de convicción, el de la política de responsabilidad y el de la *Realpolitik,* que pueden caracterizarse de acuerdo con cuál percepción de valor y de realidad tienen y de hasta dónde incluyen el concepto de responsabilidad. Lo anterior se presenta en el cuadro V.2.

En épocas revolucionarias, los políticos doctrinarios de convicción y los luchadores por un ideal aparecen por doquier. Contra ellos se dirige básicamente el enojo de Weber en «La política como vocación». Puesto que, así como la historia de la religión conoce falsos profetas y profetas auténticos, también la historia de la política conoce luchadores

idealistas auténticos y farsantes. Weber se opone fundamentalmente a los luchadores embusteros, y no quiere faltarles al respeto a los auténticos, por el hecho, subrayado por él, de que la ética de convicción y la ética de responsabilidad, en última instancia, no son contraposiciones absolutas, «sino complementos, que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener "vocación para la política"».[65]

CUADRO V.2. *Tipos de espíritu en la política*

Espíritu en la política	*Política de convicción*	*Política de responsabilidad*	*Política realista* (Realpolitik)
Relación con el valor	Valor de convicción	Valor de convicción vinculado a valor del éxito	Valor del éxito
Referencia a lo real	Evasión del mundo	Dominación del mundo	Adaptación al mundo
Concepto de responsabilidad	Responsabilidad por la convicción	Responsabilidad por la convicción y por las consecuencias previsibles	Responsabilidad por las consecuencias previsibles

4. ACTUALIDAD DE «LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN»

Preguntémonos, para terminar, qué aspectos de esta conferencia permanecen actuales. Diferenciamos nuevamente entre «forma» y «espíritu». ¿Qué nos aporta Weber hoy sobre la organización estatal y el líder político? ¿Cuáles de los planteamientos, referidos a las circunstancias de su tiempo, son todavía hoy en día dignos de consideración?

Ya hemos mencionado la contraposición, en términos de los tipos ideales, entre «democracia plebiscitaria caudillista» y «democracia sin caudillo», en relación con su sociología de la dominación. Desde mi punto de vista, todavía vigente para una sociología de la democracia. En efecto, aún es concluyente la concepción de Weber según la cual «solo podría haber un número limitado de formas» en un «Estado de masas» que valiera la pena estudiar, a fin de encontrar la más adecuada para una colectividad, en este caso, para Alemania.[66] A esto vinculaba una crítica a aquellos intelectuales que soñaban con una idea particular de Estado alemán, supuestamente incompatible con la de Europa occidental. Weber, que «desearía ser un inglés» —como expresó alguna vez Guenther Roth—,[67] tenía específicamente, con respecto a la forma del Estado, una orientación estadunidense e inglesa.[68] Por ello, la contraposición entre civilización occidental y cultura alemana, tal como se encuentra por ejemplo en Thomas Mann, le resultaba sospechosa.[69] Sus propuestas de reorganización de Alemania después del colapso del Segundo Imperio se orientaron en dirección angloamericana. En efecto, Alemania solamente pudo seguir este camino de occidentali-

zación de la forma del Estado con posterioridad a la dictadura autoritaria y totalitaria de derecha de Hitler, con todos sus crímenes, y después de la derrota total en la segunda Guerra Mundial.

Echemos un vistazo a las propuestas de Weber de reorganización de Alemania posteriores al hundimiento del Segundo Imperio, que evidentemente se mueven en esta dirección. Se puede afirmar que están construidas sobre una combinación de parlamentarización, carismatización y burocratización del proceso político. Weber se proponía desarrollar un complejo sistema de *checks and balances* [pesas y balanzas]. A la luz de los conceptos de su doctrina comparativa de la dominación, abogaba por un sistema de gobierno plebiscitario-representativo, con un cuerpo administrativo burocrático, cimentado en una sociedad civil organizada libremente en partidos y asociaciones. Un sistema de gobierno como este aparece definido en la sociología de la dominación como la «coexistencia de una presidencia plebiscitaria y Parlamentos representativos»,[70] cuya faceta representativa debía tener un sentido parlamentarista y federativo. Para ello había previsto dos cámaras. El Congreso, resultado de elecciones generales, igualitarias, directas y secretas (con derecho al voto masculino y femenino), debía elegir y controlar la dirección del Imperio, y un Consejo Federal, en representación de los Estados, debía participar en la promulgación de las leyes. Pero el predominio de Prusia debía quebrantarse. Por ello vislumbraba una nueva estructuración del territorio imperial y también propugnaba por una distribución de las principales instituciones imperiales en diversas ciudades. A ello corresponde igualmente la propuesta, con posterioridad al derrum-

bamiento de la monarquía del Danubio, de unificar la Austria alemana con Alemania, pues así se le pondría un contrapeso católico a la Prusia protestante.[71] No obstante, con el tratado de Versalles estas ideas fueron descartadas, hasta que, posteriormente, Hitler orquestó la unificación como «anexión» de Austria al «Imperio».

Hasta aquí podría pensarse en una anticipación de componentes fundamentales de la Constitución de la República Federal Alemana. Sin embargo, Weber no solo quería perfeccionar el componente representativo del sistema de gobierno, sino también el plebiscitario. Dicho de otro modo: abogaba por un ámbito institucional propicio al carisma político. En consecuencia, apoyó a Hugo Preuss en su esfuerzo por incorporar en la ulterior Constitución del Imperio alemán, de 11 de agosto de 1919 —la llamada Constitución Imperial de Weimar— un presidente del Imperio, nombrado de forma plebiscitaria, como un «hombre de confianza de las masas».[72] Porque en virtud del poder de la burocracia y del Consejo Federal, «*consideraba imprescindible* que la dirección del Estado se derivara de la voluntad popular general, sin interferencia de mediadores».[73] Efectivamente, con el posterior artículo 48 de la Constitución Imperial de Weimar, se estableció una dirección imperial de este tipo. Esto hizo posible que Hindenburg, el héroe de guerra, fuera elegido en 1925 y 1932 presidente directamente por el pueblo y pudiera adoptar el papel de monarca sustituto.[74] Sólo que el artículo 48 demostró tener una construcción poco afortunada, la cual originó en la dirección del Estado un dualismo entre el presidente imperial y el gobierno imperial, que en última instancia se inclinó en favor del presidente del Imperio. Ello propi-

ció la deformación autoritaria del orden democrático de Weimar: al final, aún antes de la toma del poder por parte de Hitler, el Imperio fue gobernado mediante decretos de excepción.[75]

Respecto de la Constitución de la República Federal Alemana, de esta experiencia histórica se dedujo al menos la consecuencia de evitar los elementos plebiscitarios y un dualismo en la cúpula del Estado. Por ello se llegó a la Constitución propia de un sistema de gobierno parlamentario y federativo, netamente representativo. El primer ministro es elegido por el Parlamento y puede ser derrocado solo por un voto constructivo de desconfianza. Al presidente de la Federación, cuyas atribuciones ejecutivas son extremadamente limitadas, lo elige la Asamblea Federal, un organismo cuasi parlamentario. Los Estados participan, a través del Consejo Federal, en la emisión de las leyes, pero el peso de su voto está establecido de tal modo que, a pesar de desigualdades de tamaño y número de habitantes, ningún Estado prevalece sobre los demás. A diferencia de lo que ocurría en la República de Weimar, no hay dualismo en el seno del Poder Ejecutivo respecto de la dirección estatal: el gobierno federal gobierna, el presidente representa. Desde la perspectiva de la sociología weberiana, el sistema de gobierno de la República Federal Alemana se aproxima mucho al tipo ideal de democracia sin caudillo. Posiblemente, si Weber aún viviera, abogaría hoy por más «democracia plebiscitaria». Como hemos dicho: su ideal era claramente el de la democracia presidencial.

Con esto nos trasladamos al ámbito de los interrogantes normativos. La contraposición entre tipo ideal de democracia plebiscitaria caudillista y de democracia sin caudillo, en

primera instancia, tiene un sentido heurístico. Esto se aplica igualmente al espíritu de la política, es decir, a los tipos ideales de político que hemos desarrollado más arriba. Pero, al menos en «La política como vocación», Weber también reconoce sus preferencias normativas. Al comienzo ya formulamos con él la pregunta por las cualidades que debería tener un político para poder convertirse en líder en una democracia de masas. La respuesta es la siguiente: debería ser un político con responsabilidad. Debería tener instinto de poder, sentido de la responsabilidad y de las proporciones (mesura), pero, igualmente debería perseguir con pasión una causa suprapersonal definida libremente, por la cual abogara mediante la palabra empeñada.[76] Es decir, debería también ser un buen orador. Pero falta una cualidad adicional. Deberá tener carisma. Solo entonces se crea la relación comunitaria emocional, a la que no puede renunciar del todo, por lo menos en la política en grande. Pero esta surge allí donde un político, ante una situación de necesidad externa e interna, está dispuesto a acudir a lo imposible para alcanzar lo posible. En cuyo caso, según lo plantea Weber al final de su conferencia, no solo es un líder, sino «también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra».[77]

[1] *MWG* I/17, pp. 113-252 [véase Max Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid, Alianza, 1967), pp. 81-179, en adelante *PCV*].

[2] *MWG* I/17, pp. 49-66 [Weber, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, pp. 180-231, en adelante *CCV*]. Respecto de la serie de conferencias y el papel de Max Weber en ellas, véase en detalle Schluchter, *Unversöhnte Moderne [Modernidad irreconciliada]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996), pp. 9-70.

[3] *MWG* I/17, p. 230 [*PCV*, p. 157].

[4] *MWG* I/16, pp. 49-90.

[5] *MWG* I/16, pp. 299-351.

[6] *MWG* I/17, p. 157 [*PCV*, pp. 81-82].

[7] Immanuel Birnbaum, «Erinnerungen an Max Weber (Winter Semester 1918/1919)» [Recuerdos de Max Weber], en *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit [En memoria de Max Weber. Materiales y documentos para la valoración de su obra y personalidad],* René König y Johannes Winckelmann (eds.) (Colonia-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1963), p. 21.

[8] *MWG* I/17, pp. 226-227 [*PCV*, p. 153].

[9] *MWG* I/17, p. 157 [*PCV*, pp. 81-82].

[10] *MWG* I/15, p. 707. La conferencia tenía el título «Los órdenes de vida y la personalidad».

[11] *MWG* I/15, p. 706.

[12] *MWG* I/17 p. 251 [*PVC*, p. 177].

[13] El manuscrito con apuntes de palabras clave consta de dos partes, que obedecen a la diferenciación señalada entre forma y espíritu. La primera parte, sobre la forma, fue ampliada considerablemente para la versión impresa, y también el respectivo manuscrito de palabras clave es mucho más amplio e intrincado que el correspondiente a la segunda parte, sobre el espíritu. Esto permite suponer que Weber solamente expuso una fracción reducida de esta primera parte y que al menos algunas de las palabras clave legadas fueron redactadas como notas de guía para la elaboración escrita. Un indicador de lo anterior es que solicita que una afirmación hecha en la parte superior de la página 3 (*MWG* I/17, p. 143) sea trasladada a la parte inferior de la página 1. Esto no sería factible tratándose de una conferencia.

[14] *MWG* I/16, p. 419.

[15] *MWG* 1/15, p. 449 [Max Weber, «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada», en *Escritos políticos,* trad. y ed. Joaquín Abellán (Madrid, Alianza, 1991), p. 125].

[16]16 Los nacional-liberales, que habían surgido del Partido Progresista Alemán, obtuvieron 125 de 382 plazas en la primera elección para el Parlamento de 1871, y con ello constituyeron el partido más fuerte en él. Habían apoyado la política de unificación de Bismarck y tenían la esperanza de que a la unidad siguiera la libertad. Pero la política de Bismarck fue diferente. Aunque el partido contaba con dirigentes políticos notables, Bismarck no aprovechó su potencial. De este grupo de personalidades —que, como afirma Hans-Ulrich Wehler, no solo habían participado «desde la década de 1860 en la definición de la historia del liberalismo alemán, sino también del Estado prusiano y del Imperio alemán»— hacían parte, entre otros, Ludwig Bamberger, Eduard Lasker, Theodor Mommsen, Heinrich Rickert, Theodor Barth y Friedrich Knapp. Véase, al respecto, Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914 [Historia de la sociedad alemana 1849-1914]*, t. 3 (Múnich, C. H. Beck, 1995), p. 872; en adelante Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, t. 3). También el padre de Max Weber pertenecía a este grupo. Contaba igualmente con la simpatía del hijo. Sobre Max Weber senior, véase la presentación en Guenther Roth, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950, mit Briefen und Dokumenten [Historia de la familia anglo-alemana de Max Weber 1800-1950, con cartas y documentos]* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2001), pp. 371-445. La orientación de Bismarck a una política de proteccionismo aduanero, que habían reclamado especialmente los grandes terratenientes, significó una prueba crucial para los nacional-liberales, que terminó con el retiro de la fracción de los partidarios de la política de protección aduanera.

[17] Sobre el concepto de modernización defensiva, Wehler, *Gesellschaftsgeschichte 1700-1815,* t. 1, pp. 345 y ss.

[18] Wehler, *Gesellschaftsgeschichte,* t. 3, pp. 1000 y ss. [en el original, *Polykratie* (del griego *Poly* y *Kratéin* dominar), en referencia a la coexistencia de instituciones de dominación en competencia, con facultades iguales o similares. Wikipedia en alemán].

[19] *MWG* I/15, p. 449 [Weber, «Parlamento y gobierno…», p. 124].

[20] A diferencia del ideario político de la tradición hegeliana-marxista, el concepto de «sociedad civil» no es fundamental para Max Weber, aunque lo utiliza ocasionalmente en relación con su toma de posición sociopolítica. Al respecto, véase mi «Introducción» a Weber, *MWG* I/8, p. 15.

[21] El siguiente planteamiento es característico de la concepción de Weber: «La posteridad no demandará de suizos, daneses, holandeses o noruegos rendición de cuentas en relación con la estructuración de la cultura mundial. No serán ellos quienes habrán de recibir el reproche de la posteridad, si en la parte occidental de nuestro planeta no quedara más que la convención anglosajona y la burocracia rusa. Y con justa razón. Porque ni los suizos ni los holandeses ni los daneses estarían en condiciones de evitarlo. Pero nosotros sí. Un pueblo de 70 millones de habitantes, ubicado entre las potencias conquistadoras del mundo, tenía la *obligación* de ser una potencia», *MWG* I/15, p. 192 [Max Weber, «Alemania entre las grandes potencias europeas», en *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.) (México, Folios, 1981), pp. 56-57; *cfr.* también aquí «Entre dos leyes», 31].

[22] *MWG* I/17, p. 229 [*PCV*, p. 155]. Weber plantea, dramatizando, que quien se mete en política, y con ello recurre al poder y la violencia, «ha sellado un pacto con el diablo» (p. 241) [*PCV*, p. 168] y que «el medio específico de la violencia legítima como tal, en manos de asociaciones humanas, determina la singularidad de todos los problemas éticos de la política» (p. 245) [*PCV*, p. 171].

[23] Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, t. 3, p. 202.

[24] *MWG* I/15, p. 450 [Weber, «Parlamento y gobierno…», p. 125].

[25] Es significativa al respecto la reglamentación del artículo 3, que dice: «Para toda Alemania existe un carácter nativo compartido, con la consecuencia de que el miembro (súbdito, ciudadano) de cualquier Estado confederado debe ser tratado en cualquier otro Estado confederado como natural del país». Esto recuerda remotamente a la Unión Europea.

[26] Aquí todavía se trataba, naturalmente, de un derecho electoral puramente masculino. El voto femenino solamente se introdujo con la caída del Imperio.

[27] *MWG* I/15, pp. 280, 310-313.

[28] *MWG* I/15, p. 233.

[29] *MWG* I/15, p. 235.

[30] Wehler, *Gesellschaftsgeschichte,* t. 3, pp. 849-866.

[31] Weber inicialmente defendió la monarquía parlamentaria como forma estatal, pensando ante todo en Inglaterra. Con posterioridad a la huida de Guillermo II abogó por la república parlamentaria, pero, como se verá, atada a ciertos requisitos.

[32] *MWG* I/17, p. 169 [*PCV*, p. 98].

[33] *MWG* I/15, p. 450 [Weber, «Parlamento y gobierno…», p. 126].

[34] *MWG* I/15, p. 621[Max Weber, «El socialismo», en *Escritos políticos*, p. 333].

[35] *MWG* I/15, p. 468 [Weber, «Parlamento y gobierno...», p. 148].

[36] Sobre las ideas de 1914, véase Wehler, *Gesellschaftsgeschichte,* t. 3, pp. 17-21. Weber, al igual que muchos de sus colegas profesores, inicialmente dio la bienvenida a la guerra. Igualmente, su hermano Alfred y quien todavía fuera su amigo Ernst Troeltsch se manifestaron a favor de la misión alemana. Sin embargo, especialmente quienes compartían el ideario liberal muy pronto se decepcionaron.

[37] *MWG* I/17, pp. 231-232 [*PCV*, pp. 158-159].

[38] *WuG*, p. 140 [*EyS*, p. 364 y n. 39].

[39] *MWG* I/17, p. 161 [*PCV*, p. 86]. En efecto, Weber no transcribió en la versión elaborada de la conferencia la referencia a Eisner, contenida en el manuscrito con apuntes de palabras clave. Presumiblemente consideró deshonroso hacer un comentario negativo sobre quien, entretanto, había sido asesinado.

[40] *MWG* I/17, p. 227 [*PCV*, p. 153].

[41] Sobre las concepciones de Eisner, véase la compilación de sus declaraciones en Kurt Eisner, *Sozialismus als Aktion. Ausgewählte Aufsätze und Reden [Socialismo como acción. Escritos escogidos y discursos]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1999) [parte de esos discursos y escritos están traducidos en Kurt Eisner, *La revolución alemana*, trad. F. Müller (Madrid, Editorial América, 1920)].

[42] *MWG* I/17, pp. 160-162 [*PCV*, pp. 85-88].

[43] *MWG* I/17, p. 224 [*PCV*, p. 150].

[44] *MWG* I/19, pp. 119-127 [*ESR* I, pp. 216-222].

[45] Por ejemplo, *MWG* I/22-4, pp. 745-756 [Weber, «Problemas de la sociología del Estado», trad. F. Gil Villegas, en *Economía y sociedad*, 3a ed.; *EyS*, pp. 1397-1401].

[46] Una presentación minuciosa de esta complicada historia de la obra, que incluye los documentos relevantes, se encuentra en *MWG* I/24. [Cuando Schluchter dice la «nueva versión» se refiere a la primera parte de *Economía y sociedad* enviada por Weber a la imprenta en 1920, antes de que su viuda reconstruyera a partir de 1921 la versión más «antigua» y voluminosa de la obra. El mencionado capítulo III de la «nueva versión» se encuentra en *EyS*, pp. 334-422.]

[47] *WuG*, p. 156 [*EyS*, p. 390]. El pasaje respectivo dice: «En caso de racionalización creciente de las relaciones de asociación, ocurre con facilidad que este reconocimiento sea considerado como *fundamento* y no consecuencia de la legitimidad *(legitimidad democrática);* que la (eventual) designación por el cuadro administrativo sea considerada como "preelección", la realizada por el predecesor como "propuesta", y el reconocimiento mismo por la comunidad como "elección"».

[48] *WuG*, p. 156 [*EyS*, p. 391].

[49] *WuG*, p. 140 [*EyS*, p. 364].

[50] *WuG*, p. 142 [*EyS*, p. 367].

[51] En la nueva versión de su sociología de la dominación, Weber dedica un espacio mucho mayor al apartado sobre la «rutinización del carisma» (5) que al de la «dominación carismática» (4). También el apartado sobre Feudalismo (6) pertenece todavía a la rutinización, pero no el de «transformación antiautoritaria del carisma» (7), y la «objetivación del carisma», a su vez, está asociada con rutinización. Esto es problemático, debido a que la objetivación, es decir, la transmisión del carisma a las instituciones —ante todo, del carisma hereditario y de cargo— no implica precisamente su desaparición, sino que lo mantiene despersonalizado. Véase, al respecto, Wolfgang Schluchter, «Umbildungen des Charismas. Überlegungen zur Herrschafts- soziologie» [Transformaciones del carisma: reflexiones sobre la sociología de la dominación], en Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung [Religión y modo de conducción de vida],* t. 2 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988), pp. 535-553; en adelante Schluchter, *Lebensführung*. La incorporación de la dominación carismática, ya sea primordialmente como carisma propio o como carisma atribuido, personal o institucional y, en asociaciones de dominación, tradicionales o legales, no crea, sin embargo, ningún problema conceptual.

[52] Se podría hablar incluso de la combinación con el principio del Estado social, si se tienen en cuenta las posturas sociopolíticas de Weber. Al respecto, véase *MWG* I/8. También tiene en cuenta el principio federativo.

[53] Sobre el análisis de la toma de poder por Hitler, la consolidación de su dominación y su caída, utilizando la categoría de dominación carismática, véase Hans-Ulrich Wehler, *Der Nationalsozialismus. Bewegung, Führerherrschaft, Verbrechen [El nacionalsocialismo. Movimiento, dominación caudillista, crímenes]* (Múnich, C. H. Beck, 2009). Se trata de una compilación de los pasajes sobre el nacionalsocialismo que merece ser leída, en Wehler, *Gesellschaftsgeschichte,* t. 4. Sobre el tránsito a la dictadura caudillista y la imposición del absolutismo caudillista, así como sobre la naturaleza de la dominación carismática en el Tercer Reich, véanse los capítulos 4, 5 y 7. El asunto lo trabajó antes M. Rainer Lepsius en *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen [Democracia en Alemania. Análisis de constelaciones histórico-sociológicas]* (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), caps. 4-5.

[54] *WuG*, pp. 158 y ss. [*EyS*, pp. 394 y ss.].

[55] *WuG*, p. 173 [*EyS*, p. 418].

[56] *MWG* I/17, p. 147.

[57] *MWG* I/17, pp. 157, 230 [*PCV*, pp. 82, 157].

[58] *MWG* I/17, p. 230.

[59] *MWG* I/15, p. 468 [Weber, «Parlamento y gobierno…», p. 148].

[60] *MWG* I/17, p. 229 [*PCV*, p. 156].

[61] *MWG* I/17, p. 238 [*PCV*, p. 164].

[62] *MWG* I/17, p. 237 [*PCV*, p. 164].

[63] Weber igualmente trabajó durante mucho tiempo con la contraposición entre ética de convicción y ética del éxito, que estaba muy extendida en la discusión de la época. A la transformación de la terminología —en lugar de ética de la convicción y ética del éxito, ética de convicción y ética de responsabilidad— se vincula igualmente un cambio de énfasis en el tema. Al respecto, véase en detalle Schluchter, *Lebensführung* I, pp. 165-199.

[64] *MWG* I/17, p. 249 [*PCV*, p. 173].

[65] *MWG* I/17, p. 250 [*PCV*, p. 176].

[66] MWG I/15, p. 435 [Weber, «Parlamento y gobierno...», p. 109].

[67] Guenther Roth, «Weber the Would-Be Englishman», en *Weber's Protestant Ethic. Origin, Evidence, Contexts [La ética protestante de Weber. Origen, evidencia, contextos]*, H. Lehmann y G. Roth (eds.) (Cambridge University Press, 1993), p. 83.

[68] Roth, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte, op. cit.,* p. 475.

[69] Respecto a esta contraposición, véase Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* [*Consideraciones de un apolítico*, trad. León Mames (Barcelona, Grijalbo, 1978)], especialmente el capítulo 3 «El literato de la civilización». Para él todavía en ese momento coincidían democratización y «desalemanización». Es conocido el hecho de que el ajuste de cuentas con los literatos de la civilización se dirigía, ante todo, contra su hermano Heinrich. Weber, sin embargo, no se refiere a esto. A pesar de haber sido terminadas desde 1916, las *Consideraciones* no fueron publicadas sino hasta 1918, es decir, con posterioridad a la declaración de Weber citada aquí.

[70] *WuG,* p. 173 [*EyS*, p. 417].

[71] *MWG* I/16, pp. 98-146 [Weber, «La futura forma institucional de Alemania», en *Escritos políticos*, vol. II, pp. 253-297].

[72] Theodor Heuss, muy influenciado por el encuentro con Max Weber en su juventud, escribe en sus memorias: «Es sabido que el cargo de presidente del Imperio debe surgir de la elección popular general. Hugo Preuss ganó para esta idea en 1918-1919 a nadie menos que a Max Weber. Esto no fue "Romanticismo", como me escribió después de décadas su hermano Alfred [...] sino el propósito de introducir en el devenir histórico cierta elasticidad. Puesto que en caso de conflicto entre presidente y Parlamento estaba prevista la consulta popular y su resultado debía definir alguna vez el peso de las instituciones», en *Erinnerungen 1905-1933* (Tubinga, Wunderlich Verlag, 1963), p. 323.

[73] *MWG* I/16, pp. 220-221 [Weber, «El presidente del Reich», en *Escritos políticos*, vol. II, p. 303].

[74] Friedrich Ebert, primer presidente del Imperio, todavía no fue elegido directamente por el pueblo, sino por la Asamblea Nacional de Weimar. El final del mandato se fijó para 1925.

[75] El artículo 48, parágrafo 2, de la Constitución de Weimar decía: «Cuando se hayan alterado gravemente o estén en peligro la seguridad y el orden públicos en el Imperio alemán, el presidente puede adoptar las medidas requeridas para restablecer la seguridad y el orden públicos, en caso de necesidad incluso con ayuda de la fuerza armada. Para este fin, puede suspender temporalmente, en su totalidad o parcialmente, los derechos fundamentales establecidos en los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153». Esto afectaba ante todo la inviolabilidad de la vida privada, así como la libertad de reunión y asociación. Aunque las medidas adoptadas debían ser dadas a conocer de «forma inmediata» al Parlamento y este podía anularlas, esto, sin embargo, no constituía ninguna protección efectiva contra las consecuencias de las medidas adoptadas.

[76] En *MWG* I/17, p. 227 [*PCV*, pp. 153-154], Weber plantea: «Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de responsabilidad y mesura *[Augenmaß]*. Pasión, en el sentido de *objetividad [Sachlichkeit],* de entrega apasionada a una "causa", al dios o demonio que la gobierna»; responsabilidad, en el sentido de ser responsable por esta causa, y mesura, en el sentido de la capacidad para «dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento interior y la tranquilidad, es decir, para guardar la *distancia* con los hombres y las cosas».

[77] *MWG* I/17, p. 252 [*PCV*, p. 178].

VI. Los «Conceptos sociológicos fundamentales»

Cimentación weberiana de una sociología comprensiva

1. EL ENSAYO «SOBRE ALGUNAS CATEGORÍAS DE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA», DE 1913, Y LOS «CONCEPTOS SOCIOLÓGICOS FUNDAMENTALES», DE 1921

El 24 de mayo de 1917, en su puesta a punto de los estudios sobre la ética económica de las religiones universales, Max Weber escribió a Paul Siebeck que, además de la revisión y complementación de estos escritos, orientados a la publicación de un compendio, también estaría interesado en un «volumen especial» en el que estuvieran reunidos sus escritos «sobre la *metodología* de la ciencia social».[1] En noviembre, el editor le pregunta si también el artículo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», aparecido a fines de 1913 en la revista *Logos*,[2] debía incluirse en este «volumen especial». Weber le responde afirmativamente en carta de 1º de diciembre de 1917, pero agrega que quisiera presentar este trabajo de «una forma diferente, que, en términos generales, fuera "más comprensible"».[3] Evidentemente, la peculiar terminología utilizada entonces había dificultado la fácil recepción de su escrito sobre la sociología comprensiva. Incluso sus partidarios habían expresado incomprensión. Esto se deduce de la carta de 29 de diciembre de 1913 que dirigió a Hermann Kantorowicz. Weber le había enviado una separata de este artículo, el cual había sido comentado por aquel de manera francamente crítica. En la carta de Weber dice: «¿Una "sociología comprensiva" incomprensible, y para usted? Si esto ocurre con expertos, cómo debí plantearla de mal». Y enseguida, para exponer su intención con el escrito, dice: «Se trata del intento de *eliminar* todo lo "organicista", lo stammleriano, lo supraempírico, lo

"válido" (válido de manera normativa), y de concebir la "teoría sociológica del Estado" como la teoría de la *acción humana* típica, puramente empírica, que, a mi modo de ver, es el único camino [para hacerlo], mientras que las diferentes categorías son cuestiones relativas a la finalidad instrumental».[4]

¿Cuál es la razón para que deba comenzar con esta reminiscencia un comentario referente a los «Conceptos sociológicos fundamentales», enviados a la imprenta por Max Weber poco antes de su muerte, y que en febrero de 1921 aparecieron en el marco de la primera edición de la nueva versión de *Economía y sociedad*? La respuesta es sencilla: desde la perspectiva de la historia de la obra de Weber, los «Conceptos sociológicos fundamentales» remplazan el ensayo sobre las categorías. Lo que representan los «Conceptos sociológicos fundamentales» para la parte más nueva de *Economía y sociedad*, a fin de informar sobre el sentido de una sociología comprensiva, y con el propósito de hacer una introducción a su método y sus conceptos más importantes, es equivalente a lo que representa el ensayo sobre las categorías para la parte más antigua de *Economía y sociedad*. Sin embargo, es necesario hacer aquí una aclaración. La parte antigua, que se denomina ahora edición de la preguerra, consta de varios manuscritos, que surgieron en diferentes momentos entre 1909-1910 y julio de 1914, e incluye entonces una «acumulación de textos» en los cuales no se aplican siempre de la misma forma los conceptos del ensayo sobre las categorías. Esto explica por qué entre los manuscritos encontrados en el legado de Weber y editados por Marianne Weber, como segunda y tercera parte de *Economía y sociedad*, algunos contienen

pocas categorías y otros contienen muchas.[5] En el periodo que va de fines de 1909 y comienzos de 1910 hasta julio de 1914, Weber no solo trabajó de forma *intermitente* en su contribución fundamental para la enciclopedia, concebida y organizada por él, que inicialmente se denominó *Manual de economía política* y al que posteriormente, por razones pragmáticas, se cambió el nombre a *Esbozo de la economía social.*[6] Igualmente, cambió *en varias ocasiones* la estructura de su escrito durante este tiempo y finalmente el título del mismo de *Economía y sociedad* por el de «La economía y los órdenes y poderes sociales». Aun así, el ensayo sobre las categorías juega en la parte antigua un papel semejante al que tienen los «Conceptos sociológicos fundamentales» en la nueva, a saber: el de introducción a la aportación principal de Weber a la enciclopedia. Los «Conceptos sociológicos fundamentales» pueden entenderse entonces como la versión mejorada del ensayo sobre las categorías.

El hecho de que Weber también lo concebía así no solo se deduce de la carta a Paul Siebeck ya citada, sino también de los «Conceptos sociológicos fundamentales». Allí se plantea: «En relación con mi artículo en *Logos* IV (1913, pp. 253 y ss.) [en alusión al ensayo sobre las categorías, W. S.], la terminología ha sido simplificada significativamente y modificada muchas veces con el propósito de hacer fácil su comprensión en la mayor medida posible».[7]

Para Weber se trata entonces en los «Conceptos sociológicos fundamentales», en comparación con el ensayo sobre las categorías, de mayor posibilidad de comprensión y terminología simplificada, pero evidentemente no se trata *solo* de esto. Entre la elaboración del ensayo sobre las categorías y la

de los «Conceptos sociológicos fundamentales» cambia radicalmente la concepción de Weber respecto de la estructuración de su aportación fundamental a la enciclopedia. Es necesario tener presente que al finalizar la primera Guerra Mundial Weber no simplemente continuó trabajando en sus manuscritos de preguerra, sino que *además* los utilizó ante todo como material a partir del cual elaboró una nueva versión, guiado por una nueva estructura. Esto significa igualmente que los conceptos fundamentales del capítulo I se encuentran únicamente en los textos revisados por él mismo *con posterioridad* a la guerra, para esta nueva versión. En los manuscritos de preguerra, que después de la primera Guerra Mundial habían quedado todavía pendientes de revisión, se buscarán en vano estos conceptos. A lo sumo, aparecen los del ensayo sobre las categorías, pero, como hemos señalado, en cada manuscrito guardan una consistencia diferente. Echemos una mirada entonces al ensayo sobre las categorías, a fin de establecer las similitudes y diferencias que existen entre este y los «Conceptos sociológicos fundamentales». Para ello es necesario tener claro el papel que jugó efectivamente el ensayo sobre las categorías en los manuscritos de preguerra y cuándo surgió.

2. EL ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS Y LA VERSIÓN ANTIGUA DE *ECONOMÍA Y SOCIEDAD*

Weber envió el ensayo sobre las categorías en septiembre de 1913 a la redacción de *Logos*. Allí apareció en el momento en que los primeros tomos de la enciclopedia, como también la principal aportación de Weber, estaban próximos a ser publicados. Sin embargo, Weber había optado por una publicación *al margen* de esta serie de volúmenes. En carta a Heinrich Rickert presentó como motivo de esta decisión que quería dar a conocer su concepción de una sociología comprensiva, como ciencia empírica de la acción, con anterioridad al debate que se aproximaba sobre el papel de los juicios de valor en las ciencias económicas y sociales. Este debía tener lugar en enero de 1914, en la Asociación para la Política Social.[8] Y añadió al texto una nota aclaratoria. El escrito consta de dos partes, la segunda de ellas basada en un «fragmento de una exposición redactada hace ya algún tiempo y que debía servir para la fundamentación metodológica de investigaciones sustantivas, entre las cuales estaba una contribución *(Economía y sociedad)* para una serie de volúmenes que aparecerán próximamente, y de la cual otras secciones se publicarán ocasionalmente en otro lugar».[9] Puede verse entonces claramente que el texto estaba concebido para *Economía y sociedad*, pero no *exclusivamente*.

Esta nota plantea entonces dos cuestiones, a las cuales es difícil responder: *1)* ¿cuáles son estas dos partes?, y *2)* ¿cuándo fue elaborada la segunda? Responder a la primera cuestión es más sencillo que responder a la segunda. Al respecto es posible argumentar que, entre las siete secciones del ar-

tículo, la primera parte abarca los numerales I a III y la segunda del IV al VII. En la primera parte se presenta la «sociología comprensiva» como una ciencia empírica de la acción y se señala su vinculación con la psicología y la dogmática del derecho. Aquí Weber demuestra que no es necesario que la sociología comprensiva deba fundamentarse en ningún tipo de psicología, tal como lo había reclamado, por ejemplo, Gustav Schmoller en la llamada disputa sobre el método en la economía nacional.[10] Además, demuestra que la sociología comprensiva no pertenecía a la categoría de las disciplinas dogmáticas y, en consecuencia, era necesario diferenciar claramente entre validez normativa y validez empírica. No se debía confundir el sentido objetivo correcto o el sentido metafísico verdadero con el sentido subjetivo mentado, tal como lo hace, por ejemplo, Rudolf Stammler. Como sugieren las cartas de Weber de la época de la publicación del ensayo sobre las categorías, las secciones I a III, en las que se encuentran estos planteamientos, fueron escritas en el verano de 1913. Esto se corrobora también con su contenido. Aquí se utilizan conceptos y se dan ejemplos, que surgen fundamentalmente de la «sistemática de la religión».[11] En esto trabajó Weber intensamente en el año 1913. De acuerdo con lo anterior, para la segunda parte son pertinentes entonces las secciones IV a VII, los planteamientos sobre el «actuar en comunidad», su ramificación en «actuar en sociedad» y «acción concertada», y las respectivas diferenciaciones conceptuales subsiguientes de «orden» y «organización».

Para responder a estas dos cuestiones, hay que atreverse a lanzar conjeturas. Hay dos posibilidades. En carta a Heinrich Rickert de 5 de septiembre de 1913, Weber habla de un ar-

tículo «que está disponible, en su versión original, desde ¾ años *[sic]*, revisado actualmente y prologado con algunas observaciones "metodológicas" y "minimizando" totalmente lo puramente lógico».[12] Estas «observaciones metodológicas» son, de acuerdo con nuestras observaciones, idénticas a las secciones I a III mencionadas más arriba. Si esto es correcto, las secciones IV a VII son las que habrían sido escritas de tiempo atrás. Sin embargo, la afirmación en la carta a Rickert «desde ¾ años» es ambigua. Puede interpretarse como nueves meses o como tres a cuatro años. En vista del planteamiento según el cual la primera parte la había «escrito tiempo atrás», la segunda interpretación parece más plausible que la primera, a pesar de que la forma de lo escrito en la carta (¾) sugiere la primera interpretación. No obstante, para la historia del surgimiento de la edición antigua de *Economía y sociedad* no carece de interés cuál sea la verdadera interpretación. En el primer caso se consideraría que la redacción se realizó a fines de 1912; en el segundo, a fines de 1909 a 1910. Naturalmente, esto supone una diferencia notoria que implica una apreciación distinta del surgimiento de la versión antigua de *Economía y sociedad*. De todos modos, cualquiera que sea la interpretación: la redacción de la segunda parte sin duda se realizó *antes* de comienzos de 1913. Es importante resaltar esto, porque Weber emprendió una modificación sustancial de *Economía y sociedad* —su propio aporte — a más tardar en la primavera de 1913, en virtud del descubrimiento que entretanto había realizado de la problemática de la racionalización y diferenciación histórico-universales (leyes propias de las esferas de la acción) y motivado además

por la baja calidad del artículo de Karl Bücher para la enciclopedia («mínimo esfuerzo»).[13]

No sabemos si la publicación por separado del ensayo sobre las categorías también se relaciona con el hecho de que Weber, ya en 1913, comienza la modificación, no de su planteamiento sobre una sociología comprensiva, pero sí del vocabulario elegido y las definiciones, lo cual había declarado como un problema de «conveniencia». De todos modos, se encuentran apartes en la obra en los que, ya en ese momento, es decir, en 1913, utiliza, en lugar del concepto —hasta entonces, esencial— del «actuar en comunidad», el concepto de «acción social», que con posterioridad será el único utilizado de manera fundamental. Por ello tampoco es casual que las categorías del ensayo no se encuentren en todos los manuscritos de preguerra con igual frecuencia. Como se ha mencionado, hay textos con abundancia de categorías y textos pobres en categorías, y existen textos pobres en categorías que fueron elaborados con *anterioridad* y otros que fueron elaborados con *posterioridad* a la elaboración de la segunda parte del ensayo sobre las categorías. Un ejemplo del primer caso es el texto «La economía y los diversos órdenes»,[14] en el que Weber añadió con *posterioridad* los conceptos presentes en el ensayo sobre las categorías; un ejemplo del segundo caso es el de la sistemática de la religión,[15] escrita principalmente en 1913, que contiene la casi totalidad de las categorías del ensayo en mención.

Weber subdivide entonces el ensayo sobre las categorías en dos partes: una sobre el método de la sociología comprensiva (primera parte) y otra sobre sus categorías o definiciones (segunda parte).[16] A esta estructura se atiene también en

los «Conceptos sociológicos fundamentales». Aunque no en el índice de la primera entrega, en el texto sí se distingue igualmente entre I «Fundamentos metodológicos» y II «Concepto de la acción social», como punto de partida para el desarrollo de los «Conceptos sociológicos fundamentales». Pero aquí los «fundamentos metodológicos» son aumentados cuantitativamente de manera notoria, en comparación con el ensayo sobre las categorías, y tanto la terminología como la arquitectura de los «conceptos fundamentales» se apartan en puntos importantes de los utilizados en el ensayo sobre las categorías.

Esclarezcamos, en primer término, la manera como Weber introduce en el ensayo sobre las categorías su sociología comprensiva, como una ciencia empírica de la acción, con el fin de reconocer las similitudes y las diferencias entre el texto de 1913 y el de 1921. La carta mencionada dirigida a Hermann Kantorowicz contiene directrices importantes respecto de ambos textos. ¿Cómo lo había planteado allí Weber? Quería eliminar «*todo* lo "organicista", lo stammleriano, lo supraempírico y lo "válido" (válido desde el punto de vista normativo)» y quería concebir la teoría sociológica sobre el Estado «como una teoría de la *acción humana* típica, puramente empírica». Y, había añadido, este era el «único camino». ¿El único camino hacia dónde? Hacia la fundamentación de la sociología como una ciencia *estrictamente* empírica de la acción, caracterizada por el método y el objeto. Solo así sería posible superar el diletantismo que predominaba en este campo.

Lo «organicista» ya lo había combatido Weber desde 1903 en su ensayo sobre Wilhelm Roscher, donde desnudaba la

contradicción en su «método histórico». Por ejemplo, cuando se conciben las culturas nacionales como unidades orgánicas concretas impermeables entre sí y se considera su ascenso, envejecimiento y decadencia como análogos a los del ciclo biológico, no es posible pensar al mismo tiempo en una explicación causal de fenómenos singulares.[17] Lo «stammleriano» Weber lo había criticado de forma destructiva en 1907, a raíz de la segunda edición del libro de Rudolf Stammler *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*, especialmente por su mezcla permanente de asuntos normativos y empíricos.[18] En cambio, Weber buscaba el objeto de la sociología en la acción del «individuo singular», con inclusión de lo omitido y lo consentido intencionalmente, es decir, lo hallaba en cualquier comportamiento específico frente a «objetos» «cuyo *sentido (subjetivo)* "poseído", "intencionado" o "mentado" pasa más o menos inadvertido en mayor o menor grado para el actor».[19] Esta vinculación a objetos de la conducta incluía «objetos» físicos, culturales y sociales, es decir, también a otros sujetos. De esta manera encontramos en la primera parte del ensayo sobre las categorías una disposición que contiene tres elementos: «la acción que es específicamente importante para la sociología comprensiva es, en particular, la conducta, que: *1)* en términos del significado subjetivamente mentado por el actor, se vincula con la *conducta de otros*; *2)* cuyo curso está *determinado de forma conjunta* por su orientación a los otros, y por ello, *3)* puede ser *explicado* comprensiblemente en términos de este significado (subjetivamente) mentado».[20]

Si se compara esta definición de 1913 con la de 1921, se ve claramente que, aunque no se modifica el tema, sí cambia su

formulación. Se vuelve más comprensible y más precisa. Ahora, al separar más claramente el método y el objeto, se formula de manera más precisa: «Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para, de esta manera, explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos». Y después afirma sobre el objeto: «Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir), siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. La acción "social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo».[21]

Observemos, en primer término, de manera más atenta el método que Weber presenta en la primera parte del ensayo sobre las categorías, es decir, en las secciones I a III y, posteriormente, en los «Conceptos sociológicos fundamentales».[22] Se trata de un método orientado a comprender la acción, la cual debe «poder *explicarse comprensiblemente*» de acuerdo con su sentido subjetivo mentado. Esto lo había formulado Weber en 1913. En 1921 plantea de manera más precisa que la acción tiene que ser comprendida interpretándola y, «por este medio», ser explicada causalmente en su desarrollo y en sus efectos. A diferencia de lo que ocurre en la tradición de Dilthey, comprender y explicar *no* se separan desde el comienzo, según a cuál tipo de ciencia se haga referencia (ciencia del espíritu o ciencia natural). Como lo formula Weber en 1913, aunque pueden «comenzar en diferentes polos del acontecer», esto no quiere decir «que la "comprensión" y la "explicación" causal no guarden *ninguna* relación entre sí».[23] Por el contrario, lo característico de una sociología comprensiva, en cuanto ciencia empírica de la acción, es precisamente que en ella comprender y explicar se conectan como explicación comprensiva o comprensión explicativa. Ya tempranamente Weber había llamado la atención sobre la «ventaja» que tenía una ciencia de la acción en comparación con una ciencia del devenir natural, carente de sentido.[24] La «ventaja» se deriva del hecho de que las razones, tanto las justificadoras como las motivadoras, pueden ser tratadas como causas. Por ello, en 1921 Weber llama al motivo una *razón con sentido*.[25] Comprensión explicativa es entonces comprensión

de la motivación. Siempre que, como observadores, pudiéramos interpretar un comportamiento como acción, nuestra necesidad de indagar por causas exige que esta interpretación se realice efectivamente, con independencia de cuán precario pudiera ser el conocimiento obtenido por este medio. En la medida en que es precario, no debe quedarse en la interpretación. A ella debe seguir siempre la prueba de la experiencia.[26] En los «Conceptos sociológicos fundamentales» esto se formula en términos de la necesidad de buscar congruencia entre adecuación de sentido y adecuación causal.[27]

Si diferenciamos entre la comprensión de textos —incluyendo la comprensión de lo expresado— y la comprensión de la acción y, a su vez, en la comprensión de la acción diferenciamos entre comprensión inmediata y comprensión según la motivación —que debe estar sometida posteriormente a la prueba de la experiencia—, entonces reconocemos los lineamientos de una teoría de la comprensión acerca de la cual decía Weber, todavía en 1905, que forzosamente tendría que aplicarse a las ciencias de la acción, aunque ello casi no se hubiera hecho.[28] En la parte metodológica de los «Conceptos sociológicos fundamentales», Weber da cuenta de sus esfuerzos para realizar esta tarea.[29] La comprensión de la acción inmediata indica al observador *cuál* acción tiene lugar y ante *qué clase* de acción nos encontramos; el elemento motivacional indica *por qué* tiene lugar. Esto requiere la incorporación de la acción en un *contexto de sentido*. Weber apunta que la comprensión en este proceso tiene «una "evidencia" cualitativa específica de diversos grados», según ante qué clase de acción nos encontramos.[30] Un máximo de evidencia se presenta en la «conducta racional con arreglo a fines».[31]

Evidencia se concibe aquí desde el punto de vista psicológico y requiere una comprobación adicional de carácter científico. Weber consideraba que en las ciencias empíricas la configuración de condiciones psicológicas de un conocimiento nunca define su validez científica y que la evidencia psicológica no es igual a la categórica. En la continuación del escrito sobre «Knies y el problema de la irracionalidad», aparecido en 1906, afirma:

> Entre estos dos polos —de la evidencia categórica matemática de relaciones espaciales y la evidencia condicionada fenomenológicamente de acontecimientos de la vida interior consciente, que pueden ser objeto de «empatía»— se da un sinnúmero de conocimientos que es posible obtener sin alguna de estas formas de «evidencia», pero que, a pesar de esta «carencia» fenomenológica, naturalmente no pierden en lo más mínimo su dignidad o validez empírica.[32]

Esto significa al mismo tiempo que en procesos de acción comprensibles siempre están entreverados también componentes no comprensibles, los cuales solamente pueden ser objeto de observación. La explicación mediante comprensión y mediante observación se complementa.

La comprensión de la motivación, camino privilegiado de la sociología comprensiva, es entonces una empresa precaria, debido a que la evidencia cualitativa (fenomenológica) de la acción es de amplitud variable. Se plantea, además, que, por más grande que sea la evidencia del fundamento razonable que se le atribuya a una acción, nada dice todavía sobre su validez empírica. En la tarea de la comprensión los participantes y los observadores permanecen también separados

por un abismo infranqueable. No coinciden la autocomprensión y la comprensión por terceros, ni el observador está siempre en posibilidad de reconocer los verdaderos motivos del participante, ya sea porque se trata de motivos pretextados o porque para el participante mismo sus verdaderos motivos permanecen ocultos. Para evadir esta problemática básica de toda comprensión de la acción, Weber parece privilegiar el esquema de la interpretación racional con arreglo a fines, desde la perspectiva de observación del sociólogo, puesto que este esquema permite una interpretación *pragmática* además de una comprensión a partir de la *situación* «objetivamente» dada,[33] aunque para Weber existe también la interpretación *psicológica*. Sin embargo, la sociología y la ciencia histórica, en cuanto ciencias empíricas de la acción, interpretan por lo general de manera pragmática «a partir de los contextos racionalmente comprensibles de la acción».[34] Esta forma de interpretación naturalmente constituye un caso límite, aunque uno particularmente importante para las ciencias empíricas de la acción. En el ensayo sobre las categorías Weber también denomina este esquema de interpretación del observador un tipo de racionalidad objetivamente correcta que formula el «caso límite y racionalmente típico-ideal de racionalidad puramente instrumental y correcta» de la acción.[35] A este valor límite *heurístico* vincula una escala de evidencia decreciente y, con ello, de posibilidades de interpretación decrecientes, que va desde lo comprensible hasta lo incomprensible. Con ello da la impresión de privilegiar también desde el lado del participante la acción racional con arreglo a fines, es decir, de ver en la racionalidad con arreglo a fines la única forma propiamente dicha de acción racional.

Esta impresión desacertada que deja la primera parte del ensayo sobre las categorías, Weber solamente la superó definitivamente en los «Conceptos sociológicos fundamentales», puesto que aquí no solo renuncia al concepto del tipo de racionalidad objetivamente correcta, sino que también extiende el concepto de racionalidad a la racionalidad con arreglo a valores. Ahora, en alusión al participante, Weber habla de racionalidad *subjetiva* con arreglo fines y de racionalidad *subjetiva* con arreglo a valores, y, con referencia al observador, habla de esquemas de interpretación racional de acuerdo a fines y racional de acuerdo a valores (tipos ideales), cuya función es deducir los motivos racionales —las razones racionales con sentido— del participante. Pero naturalmente estos no son los únicos esquemas de interpretación ni los únicos motivos en los cuales se debe enfocar una ciencia empírica de la acción. Al lado de la comprensión psicológica existe la comprensión pragmática y al lado de los motivos racionales están los no racionales y los irracionales. Pero para Weber esto siempre depende de la diferenciación entre la perspectiva del observador y la del participante. Aunque puede ocurrir que un esquema de interpretación formulado por el observador con fines de conocimiento coincida con la percepción que el participante tiene de su acción. Pero esto en nada cambia la diferencia *lógica* que existe entre fundamento cognitivo y fundamento real.

La primera parte del ensayo sobre las categorías, con sus consideraciones acerca del método de la sociología comprensiva, la retoma en sus puntos sustanciales en los «Conceptos sociológicos fundamentales», donde los amplía y precisa. Predominan las similitudes entre ambos textos, no las dife-

rencias. Esto también tiene que ver con el hecho de que Weber basa sus planteamientos sobre lógica y método de la sociología comprensiva en discusiones con otros autores, iniciadas desde 1903, empezando por el escrito sobre Roscher y terminando en la introducción a las investigaciones sobre «Selección y adaptación (elección profesional y destino profesional) de los trabajadores de la gran industria cerrada»[36] y la reseña de la teoría cultural energética de Wilhelm Ostwald,[37] en las que analizó cuidadosamente las concepciones, desde su punto de vista equivocadas, de otros autores y, a partir de ello, desarrolló su propio planteamiento. Ni en la primera parte del ensayo sobre las categorías ni en la parte metodológica de los «Conceptos sociológicos fundamentales» se encuentran reflexiones que no se hubieran planteado ya en estas discusiones previas. La posición lógica y metodológica de Weber ya está definida en gran parte al comienzo de su trabajo en *Economía y sociedad.*

Lo anterior no se aplica a sus conceptos fundamentales. Estos apenas se desarrollan posteriormente y sufren una transformación, lo que aparece claramente cuando comparamos la segunda parte del ensayo sobre las categorías con la segunda de los «Conceptos sociológicos fundamentales». A pesar de que aquí también encontramos similitudes, las diferencias son más significativas.

Weber comienza la segunda parte del ensayo sobre las categorías con la definición del «actuar en comunidad», que ocurre «allí donde la acción humana se vincula con la conducta de otros hombres, de manera subjetiva y revestida de *sentido*».[38] Este comienzo resulta sorpresivo, pues ya había definido de esta forma el actuar en comunidad —en la primera parte—, naturalmente sin denominarla de tal modo. Esto atestigua igualmente la diferencia temporal que existe entre la redacción de la primera y la segunda parte del ensayo sobre las categorías.

Weber también se refiere aquí a la acción racional con arreglo a fines, pero, a diferencia de la primera parte, la presenta como un caso de acción *orientada por expectativas*. La «expectativa albergada subjetivamente» constituye el centro de interés,[39] que se extiende por supuesto a la conducta de «objetos», en especial a la conducta de otras personas, de las que cabe esperar igualmente, a diferencia de otros «objetos», una conducta con sentido subjetivo, es decir, una acción. Esto posibilitaría «relaciones *revestidas de sentido*», por ejemplo, ahí donde «esta expectativa se basa subjetivamente en

un "entendimiento" con otro o con otros; y entonces, el actor cree que tiene razones para esperar el cumplimiento del "acuerdo", siguiendo el significado que él mismo le ha atribuido». Y continúa: «Esto por sí solo proporciona ya una particularidad cualitativa específica del actuar en comunidad, puesto que aumenta significativamente el área de expectativas hacia las cuales el actor cree que puede orientar su propia acción de acuerdo con una racionalidad con arreglo a fines».[40]

En esta complicada formulación está presente ahora una importante ampliación, de cara a la definición de sociología comprensiva que conocemos de la primera parte del ensayo sobre las categorías: no se trata solamente de *acción* con sentido, sino también de *relaciones* con sentido, y no solo del *actuar en comunidad*, sino también de la *relación comunitaria*. A pesar de que aquí el concepto de relación todavía no está definido de forma explícita —lo cual solo se hará en los «Conceptos sociológicos fundamentales»—, está presente el tema al que hace referencia. Así, esto permitirá también el escalonamiento de las categorías hasta el *orden* y la *organización*.

Weber contrapone ahora la acción orientada por expectativas a la acción orientada por valores. Aquí «la acción vinculante con los terceros puede estar solamente orientada hacia el "valor" subjetivo de su significado como tal ("deber" o lo que sea)».[41] Esto lleva a contraponer la orientación guiada por expectativas y la orientación guiada por el valor, que posteriormente no volveremos a encontrar formulada de esta manera. Constituye asimismo un indicio con respecto a

que la segunda parte del ensayo sobre las categorías debió haberse gestado en una etapa relativamente temprana.

Weber subdivide el actuar en comunidad y la relación comunitaria en actuar en sociedad y relación asociativa, por una parte, y acción concertada y relación comunitaria concertada, por la otra, y las diferencia de la conducta condicionada por las masas o acción de masas. A estas se añaden otras diferenciaciones, a las que pertenecen: el orden definido como racional con arreglo a fines, a diferencia de un orden solo supuesto; la asociación orientada a fines, y la institución, a diferencia de la unión. Lo que otorga su particularidad a la segunda parte del ensayo sobre las categorías es el desarrollo conceptual de la acción concertada y la relación comunitaria concertada, así como su vinculación con el orden supuesto y la forma de organización de la asociación. Concertación, como subraya Weber una y otra vez, no debe confundirse ni con satisfacción ni con comprensión ni con coincidencia o consenso. Se trata mucho más de una *imputación,* que permite al actor una acción coordinada, aun allí donde faltase un orden establecido, ya sea acordado o impuesto, así como la forma de organización correspondiente, la institución o asociación con arreglo a fines. Weber utiliza aquí también el concepto acuñado por Simmel de asociación con fines. Visto históricamente, gran parte de la vida social consistió inicialmente en acción concertada. Los ejemplos de Weber son: la comunidad de idioma, la comunidad étnica, la comunidad doméstica, pero también la de mercado, es decir, todo aquello que en la parte más antigua de *Economía y sociedad* se aborda bajo el título de «comunidades».[42]

Dejo en este punto el desarrollo conceptual del ensayo sobre las categorías, puesto que lo decisivo es que Weber se desprende del concepto de acción concertada y de los demás ligados a esta. Ignoramos cuándo ocurrió ello; en todo caso, en los «Conceptos sociológicos fundamentales» de 1921 no aparece, ni en extensas secciones de la parte más antigua de *Economía y sociedad*, donde o bien todavía no se le había utilizado o ya no se le utilizaba, a pesar de que se hace referencia extensamente a los hechos designados por este concepto. Esto es tanto más sorprendente por cuanto Weber inicialmente había formulado una de sus tesis centrales sobre el desarrollo histórico con ayuda del concepto de concertación. Así, en el ensayo sobre las categorías se plantea que la relación comunitaria concertada en el proceso histórico se ve remplazada cada vez más por la relación asociativa (en sentido estricto: relación comunitaria social). Textualmente dice:

> Una y otra vez, y de hecho en forma detallada, la vía del desarrollo va [...] de los ordenamientos asociativos concretos y racionales al establecimiento de la acción concertada que los «desplaza». Pero, en conjunto, el transcurso del desarrollo histórico observable no indica unívocamente una «sustitución» de la acción concertada por la relación asociativa, sino que más bien constatamos un ordenamiento racional formal cada vez más amplio de la acción concertada por medio de estatutos y, especialmente, una creciente transformación de asociaciones en instituciones reguladas de manera racional con arreglo a fines.[43]

5. LA ESTRUCTURACIÓN DE LOS «CONCEPTOS SOCIOLÓGICOS FUNDAMENTALES» Y LA NUEVA VERSIÓN DE *ECONOMÍA Y SOCIEDAD*

Respecto de la acción concertada, los «Conceptos sociológicos fundamentales» no contienen cambios puramente terminológicos, sino que van más allá. En comparación con el ensayo sobre las categorías, el *conjunto* del aparato terminológico se precisa, se amplía y se modifica parcialmente. De la acción ligada a expectativas y la acción orientada por valores se pasa a la acción orientada al logro y a la acción orientada por valores propios; de relación comunitaria se pasa a relación social, y se «equiparan» relación comunitaria y relación asociativa como dos clases de relaciones sociales. Del orden establecido y el orden supuesto surge una tipología de los órdenes, que se basa fundamentalmente en las representaciones de validez cambiantes y en las garantías de los órdenes, mientras que la asociación se convierte en el concepto que abarca la institución y la unión. Como ya se anotó, la última versión de la contribución de Weber a la enciclopedia está escrita en términos conceptuales diferentes a los de la parte más antigua. Precisamente por ello, *Economía y sociedad* no es un libro en tres partes (Marianne Weber) ni en dos (Johannes Winckelmann), sino un proyecto que legó póstumamente varias versiones con diferentes términos conceptuales.

Antes de ocuparnos de la estructuración de los «Conceptos sociológicos fundamentales», es necesario hacer algunas observaciones sobre la primera sección: los fundamentos metodológicos. Ya se ha señalado que aquí no aparecen modificaciones sustanciales frente al ensayo sobre las catego-

rías. A pesar de que desaparece el concepto de racionalidad correcta o racionalidad objetiva orientada a fines, esto no significa ninguna modificación del asunto. La necesidad de diferenciar, desde las ciencias empíricas de la acción, entre la perspectiva de los participantes y la de los observadores, ya era un hecho para Weber con anterioridad al ensayo sobre las categorías. Aunque el observador debía ajustarse a la perspectiva del participante, ello no significaba, sin embargo, que desapareciera la diferencia *lógica* entre esquema de interpretación y esquema de orientación, fundamento cognitivo y fundamento real. Los tipos ideales son esquemas de interpretación que constituyen posibles desarrollos de la acción, los cuales deben ser examinados posteriormente, a fin de establecer si se presentan efectivamente o no en el caso concreto. A pesar de que pueden ser construidos sin un propósito específico, y a diferencia de las hipótesis nomológicas, no pueden ser invalidados por la realidad.[44] De acuerdo con la concepción de Weber, son patrones heurísticos de medición con los que se debe contrastar la realidad. Aunque permiten formular hipótesis, ellos mismos no son hipótesis. En el sentido de las teorías científicas más recientes, se pueden designar como *non-statement views,* como modelos que, en cierto sentido, todavía tienen que ser dotados de contenido empírico.[45]

Podemos resumir los planteamientos de Weber sobre los fundamentos metodológicos de la sociología comprensiva contenidos en los «Conceptos sociológicos fundamentales» en cinco palabras claves, aplicables también al ensayo sobre las categorías: comprensión explicativa, tipo ideal, racionalismo heurístico, individualismo metodológico y análisis de

varios niveles, debido a que la vida social puede adoptar diferentes «condiciones de agregados».[46] Las dos primeras palabras claves ya fueron explicadas y las que siguen, en cierto sentido, están implícitas en la explicación. Racionalismo heurístico significa que se alcanza el máximo de posibilidad de interpretación y también, puede decirse, de adecuación de sentido «mediante conceptos y reglas *racionales* (racionales con arreglo a fines o con arreglo a valores)».[47] Esto debido a que el actor *también*, y naturalmente no solo, es un ente racional.[48] Obviamente, configura una hipóstasis querer deducir del orden conceptual de la acción (perspectiva del observador) «el predominio efectivo de lo racional en la vida» (perspectiva del participante),[49] puesto que el actor es también un ser emocional y, de vez en cuando, actúa de manera no racional o se comporta de forma irracional.[50] El individualismo metodológico descansa en la concepción de que solo «una o varias personas *individuales*» pueden actuar subjetivamente con sentido.[51] También cuando hablamos de estructuras y tomamos prestado de la ciencia del derecho el concepto de persona jurídica siempre tenemos ante nosotros hechos reales que deben ser analizados causalmente, pero que se basan en una acción con sentido subjetivo de personas individuales. Por ello, todos los fenómenos que designamos y tenemos que designar con «conceptos colectivos», desde el punto de vista empírico, siempre son solamente probabilidades de que una determinada acción humana tenga efectivamente consecuencias en la mayoría de los casos. El «método individualista», como señala Weber, naturalmente no significa al mismo tiempo la adhesión al individualismo como un ideal, que tal vez se apruebe en tanto persona

que toma posiciones, puesto que «el individualismo metodológico» y la «valoración individualista» son dos cosas diferentes.[52] Tampoco este método le impide al sociólogo que busca comprender que reconozca la *existencia* de instituciones sociales que, frente a la acción que las constituye, han demostrado propiedades *emergentes*. Esto lleva naturalmente al interrogante de si, a partir de estas instituciones sociales, surgen efectos causales y, en caso afirmativo, cuáles son estos. Al respecto, se trata de la cuestión «¿existen leyes macro?» y, con ello, del estatus de este «método individualista» —entre un individualismo metodológico radical, por una parte, y un holismo metodológico radical, por la otra—. A final de cuentas, en su práctica investigativa, Weber no parece atenerse a un individualismo metodológico estricto, al menos no en su variante *radical*. Hay muchos indicios de que oscilaba más bien entre un individualismo metodológico *moderado* y un holismo metodológico *moderado*.[53] En todo caso, está claro que la investigación de la vida social, en la forma como Weber la realiza, requiere de un análisis de varios niveles. Por lo demás, la sociología comprensiva no se propone en primera instancia explicar la acción individual, sino la estructura y los procesos de instituciones sociales; por ejemplo, del capitalismo moderno. Esto también puede formularse de la siguiente manera: aunque la explicación de fenómenos sociales macro tiene que fundarse en el nivel micro, esto no significa que no existan macrofenómenos y que no requieran un lenguaje conceptual adecuado a ellos.

Y cabe aquí otra observación. Para Weber se trataba desde el comienzo precisamente de la relación entre reflexión teórica y reflexión histórica sobre la vida social, inicialmente en

el marco de la economía nacional y con posterioridad más allá de esta. En los «Conceptos sociológicos fundamentales» encuentra una formulación concluyente al respecto: aquí define la sociología comprensiva como una ciencia empírica de la acción de carácter teórico y, por tanto, generalizadora. Ella construye «conceptos-*tipo* y se afana por encontrar reglas *generales* del acaecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente* importantes». Y a continuación plantea: «como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico. Lo que puede ofrecer como contrapartida es la *univocidad* acrecentada de sus conceptos».[54]

¿Cómo se expresa entonces, en los «Conceptos sociológicos fundamentales», esta aspiración a mayor univocidad, en comparación con el ensayo sobre las categorías?, ¿cuál es la lógica interna del nuevo aparato conceptual y su «arquitectura»? Hemos establecido ya, en lo que toca al ensayo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», la secuencia: actuar en comunidad, relación comunitaria, ya sea como relación asociativa con orden establecido, unión para un fin *[Zweckverein]* e institución o bien como relación comunitaria concertada, con orden atribuido y asociación. ¿Se pierde esta «arquitectura»? No en lo fundamental, pero evidentemente, igual que con el método, se precisa y amplía y, por ende, se transforma parcialmente.

Ante todo, debe resaltarse enfáticamente: ni en el ensayo sobre las categorías ni en los «Conceptos sociológicos funda-

mentales» esta construcción se realiza a partir de un pensamiento *genético*, como, por ejemplo, aquel que considera que al comienzo se encuentra el actor aislado, que posteriormente se involucra poco a poco en relaciones sociales. Weber era ajeno a este tipo de robinsonadas.[55] El que la «sociedad» antecede *históricamente* al individuo es algo trivial, que naturalmente él tampoco niega. Un interrogante mucho más serio es: ¿también antecede al individuo, desde el punto de vista *lógico*?[56] ¿La secuencia tendría que comenzar entonces con el concepto de sociedad? Esto es lo que niega Weber tanto en el ensayo sobre las categorías como en los «Conceptos sociológicos fundamentales» y además rechaza rotundamente definir el concepto de sociedad, que para él no era fundamental, ni en 1913 ni en 1921.

Hemos afirmado lo siguiente: que la secuencia de los conceptos, perceptible ya en el ensayo sobre las categorías, se mantiene en lo fundamental. Sin embargo, ahora se remplazan terminológicamente por acción/acción social, relación social, orden/orden legítimo y asociación, y se les coloca uno tras otro siguiendo esta secuencia. Ello, aparentemente, contradice el texto de Weber, subdividido en 16 parágrafos, en el que toma el concepto de acción social como punto de partida para desarrollar los conceptos sociales fundamentales subsiguientes (§§ 2 al 17). Aunque acción social (§ 2) y relación social (§ 3) están en una secuencia, el concepto de relaciones sociales también se desarrolla con *posterioridad* a la introducción de la definición de orden/orden legítimo y asociación. De esta manera, al concepto de orden/orden legítimo (§§ 5 al 7) le siguen otra vez conceptos de relaciones sociales (§§ 8 a 11) y, al definir la asociación (§§ 12 al 17),

igualmente incorpora la definición de una relación social, esto es, la de poder, dominación y disciplina (§ 16).[57] Aparentemente, en su desarrollo conceptual Weber no sigue ninguna lógica, sino que salta de un lado a otro. ¿Puede afirmarse que efectivamente esto es así?

Lo anterior solamente se desprende de un examen superficial, puesto que los conceptos de acción/acción social, relación social, orden/orden legítimo y asociación se encuentran efectivamente en una secuencia. En sentido literal, se construyen uno sobre otro. Existe acción y acción social sin relación social, pero no lo contrario; existe acción social y relaciones sociales sin orden legítimo, pero el orden legítimo presupone la acción y la relación.

Algo análogo se aplica a la asociación, que siempre incluye acción, relación social y orden. Pero esto no quiere decir que la totalidad de la vida social esté ordenada de forma asociativa. Se puede observar entonces que el escalonamiento conceptual sigue efectivamente una lógica interna. La secuencia conceptual comienza con la delimitación de la conducta reactiva respecto de la acción y la acción social, debido a que estas constituyen la base conceptual de todo lo que sigue.

Esta secuencia lógica conceptual incluye las especificaciones de diversas situaciones de agregados de la vida social. Se puede decir también que siguen los niveles de aparición, que están contenidos en la vida social. Se trata aquí de aparición de *propiedades*, no de *sustancias*. No son aquellas, sino estas, las que Weber tiene en mente cuando polemiza contra el uso irreflexivo de conceptos colectivos, contra la noción de la «personalidad colectiva en acción» de la sociología.[58] Pero la

aparición de propiedades requiere el análisis en varios niveles de la vida social. Ello está reflejado en la gradación de los «Conceptos sociológicos fundamentales», aunque al final de esta gradación no se encuentra el concepto de sociedad, que en cierto sentido abarcaría el conjunto. Antes bien, los «Conceptos sociológicos fundamentales» «terminan» con las asociaciones, por una parte, con la asociación política como institución (Estado) y como unión (partido) y, por otra, con la asociación hierocrática como institución (Iglesia) y como unión (secta).[59]

Si se observa esta secuencia de los conceptos fundamentales, el momento decisivo parece estar en el paso de la acción y la acción social a la relación social. Se trata del paso de la orientación de la acción a la coordinación de la acción. En el paso a la relación social ahora los actores sintonizan mutuamente los planes de acción, y en esto cuentan con la ayuda de diversos mecanismos de coordinación: desde la lucha (§ 8), pasando por el poder y la dominación (§ 16), hasta diferentes formas de solidaridad (§ 9).[60] Una coordinación de la acción también puede darse cuando los participantes siguen *diferentes* orientaciones de la acción. La orientación y la coordinación de la acción no van juntas, puesto que una relación social constituye, frente a la orientación de la acción, un fenómeno emergente.

Seguramente no es casual que en los «Conceptos sociológicos fundamentales», en comparación con el ensayo sobre las categorías, Weber realice una diferenciación y sistematización de las orientaciones y coordinaciones de la acción. Esto también se muestra en el concepto de orden. Aquí se da una transformación, en la medida en que Weber ahora también tiene en cuenta su sociología de la dominación, desarrollada en dos versiones. A pesar de que en el ensayo sobre las categorías ya había mencionado la relación de dominación, no se habían planteado *todavía* «las diversas bases posibles subjetivamente revestidas de sentido» de la misma ni las modalidades «de aquel consenso de "legitimidad"» y las clases de garantías vinculadas con esta. Weber hizo mención a

un trabajo aparte en el cual quería dedicarse a esta problemática.[61] No sabemos si este ya existía cuando escribió la segunda parte del ensayo sobre las categorías. En los «Conceptos sociológicos fundamentales» se incluyen ahora como «conceptos sociológicos» (§§ 5-6)[62] las reflexiones sobre la problemática de la legitimidad y la garantía, que se encuentran desarrolladas ante todo en la sociología de la dominación. Esto también se aplica a la «teoría de la asociación y la institución», mencionada por Weber en el ensayo sobre las categorías, respecto de la cual estaba previsto asimismo un tratamiento por separado.[63] Como se mencionó: a diferencia del ensayo sobre las categorías, ahora el concepto de asociación ocupa un lugar central y se convierte en el concepto base para pensar la institución y la unión.

Tratemos ahora primero las orientaciones de la acción. A diferencia del ensayo sobre las categorías, estas ya no se limitan a la contraposición entre orientación por la expectativa y orientación por el valor. Inicialmente, en su lugar aparece la diferenciación entre orientación hacia el logro y orientación según el valor propio. Se trata de dos orientaciones de la acción capaces de ser racionalizadas, que se denominan racional con arreglo a fines y racional con arreglo a valores. Pero ahora las acompañan las orientaciones de la acción no racionales, la orientación con arreglo a la costumbre o tradicional[64] y la emocional o afectiva, la una determinada por la «costumbre arraigada» y la otra por los «estados emocionales» y los afectos.[65]

Esta multiplicación de orientaciones de la acción posibles es interesante, en la medida en que las orientaciones no racionales de la acción evidentemente se encuentran en el lí-

mite de lo comprensible. El sentido subjetivo mentado, que diferencia la conducta puramente reactiva de la conducta con sentido subjetivo —o sea, de la acción y la acción social —, solamente aparece aquí en forma de elementos residuales. En la acción por costumbre, el sentido subjetivo mentado parece haber caído en lo preconsciente, y en la acción emocional estaría todavía atrapado en el subconsciente. En relación con esto se podría pensar también en la diferenciación entre deseos no motivados y deseos motivados:[66] en tanto que deseos no motivados, en última instancia, se sustraerían a la comprensión. Pero si fuesen incomprensibles, «no por eso serían menos *importantes*», como se plantea en otra acepción; en consecuencia, pasarían, al igual que otros procesos incomprensibles, a ocupar «un lugar distinto del de la acción comprensible: al de las "condiciones", "ocasiones", "estímulos" y "obstáculos"», que igualmente siempre inciden en la determinación de toda acción comprensible.[67]

Podemos ahora ubicar también las orientaciones de la acción en una secuencia lógica, en la medida en que están clasificadas según el «sentido mentado posible».[68] Las ramificaciones dependen de si una acción se realiza por costumbre o no. Si no se realiza por costumbre, puede ser espontánea o dirigida por reglas; si es dirigida por reglas, puede estar orientada por máximas de finalidad o por máximas normativas. Esta última diferenciación la utilizó Weber en el ensayo sobre Stammler para contrastar empíricamente, en el sentido de Kant, una acción práctica-técnica con una acción práctica-normativa. Sin embargo, el concepto de máxima normativa es demasiado estrecho para lo que se propone señalar aquí y debe ampliarse hasta el concepto de máxima de valor,

puesto que el concepto de valor es más amplio que el de norma, y el concepto de sentido es más amplio que el de valor.

Al igual que en las orientaciones de la acción, en las coordinaciones de la acción es posible percibir una lógica interna. La coordinación de la acción surge con el contenido de sentido «de una conducta de varios *sintonizada* recíprocamente y orientada por esta reciprocidad».[69] La coordinación de la acción puede darse también por costumbre, es decir, apoyarse en el uso o la costumbre, o también puede estar determinada por intereses, en cuyo caso los participantes reaccionan de manera similar ante una situación dada, debido a que reflejan sus propios intereses a la luz de los intereses de los otros. Este tipo de situaciones las modela hoy en día la teoría de juegos. Al lado de esta coordinación de la acción reflejada y condicionada por intereses se encuentra otra más, basada en que los participantes tienen la «*representación* de la existencia de un *orden legítimo*», al que rinden «obediencia».[70] Al igual que en las orientaciones de la acción, también puede ser buscada una coordinación de la acción por su valor intrínseco, con total independencia de si con ello se satisfacen o no los intereses materiales propios.

Si en la orientación de la acción es central el concepto de *representación*, en la coordinación de la acción es clave el concepto de *probabilidad.* La «existencia» de instituciones sociales descansa en la probabilidad de que efectivamente un determinado actuar coordinado haya ocurrido, esté ocurriendo o vaya a ocurrir. Si esta probabilidad desciende más allá de un cierto nivel, desde el punto de vista sociológico estas instituciones dejan de «existir». Weber ejemplifica esto, entre otros abordajes, con la diferencia entre una reflexión

sobre el Estado desde el punto de vista jurídico y el sociológico. Para el sociólogo, si empíricamente el orden estatal ya no es objeto de respeto, deja de existir, independientemente de que para el jurista tal vez aún mantenga validez normativa. Weber adopta aquí el concepto de Constitución de Lassalle, no el de quien defiende el dogma del derecho. En el fondo está la diferenciación de Georg Jellinek entre una teoría jurídica y una teoría sociológica del Estado, que orientó el conjunto de toda la sociología de la dominación y del Estado de Weber.[71] En lugar de totalidad, integridad orgánica e incluso sistema, tenemos entonces probabilidad. Esta puede darse como resultado tanto de una constelación de intereses como del poder de mando y la obligación de obediencia. Weber expresaba esta diferencia en la parte más antigua de *Economía y sociedad* mediante los conceptos de dominación en virtud de constelación de intereses —ejemplo, el mercado— y dominación en virtud de autoridad —como el poder del padre de familia, del príncipe o el funcionario administrativo —.[72] Esta concepción fundamental de ningún modo desapareció del todo en la parte más nueva de *Economía y sociedad*. Sostenemos que en la secuencia de los tres primeros capítulos de la nueva versión: capítulo I: «Conceptos sociológicos fundamentales», capítulo II: «Las categorías sociológicas fundamentales de la actividad económica», capítulo III: «Los tipos de dominación», esta diferenciación básica está elaborada, hasta cierto punto, en un nivel más elevado.

Podemos sintetizar gráficamente estas reflexiones relativas a la estructuración de los «Conceptos sociológicos fundamentales» (figura VI.1).

El modelo de acción de Weber es intencionalista y teleológico. El fundamento no radica en el esquema estímulo-reacción ni en el esquema sentido-expresión, sino en el de fin-medio. Ya en el ensayo sobre la «Objetividad», de 1904, se plantea que «cualquier reflexión conceptual acerca de los elementos de la acción humana provista de sentido», en primera instancia, «se liga, ante todo, a las categorías de "fin" y "medio"».[73] Weber define fin, en este sentido, como la representación de un resultado que pasa a ser causa de una acción.[74] Esto significa expresamente, respecto al esquema fin-medio, que ello ocurre «en primera instancia». En efecto, Weber en sus consideraciones relativas a una ciencia empírica de la acción no habla solamente de «medio» y «fin», sino también de «valor». A diferencia del concepto de fin, deja indeterminado el de valor, a pesar de que lo utiliza de forma recurrente y con frecuencia en combinación con otros conceptos (como: ideas de valor, valores culturales, etc.). Y puede incluso afirmarse que su sociología presupone «la creencia en la validez supraempírica de ideas últimas y supremas de valor».[75] Indudablemente, en relación con el concepto de valor, Weber tiene en mente la filosofía del valor neokantiana, pero esto no significa que simplemente la hubiese adoptado.[76] En última instancia, para él no se trata del concepto normativo de valor, sino del concepto empírico de valor. Los valores pertenecen a la «esfera de la validez» y a ellos corresponden, desde la perspectiva empírica, las representaciones de validez. Por ello, análogamente a la definición del fin, podemos plantear que valor es, para la sociología comprensi-

va, la representación de algo válido, que se convierte en causa de una acción.

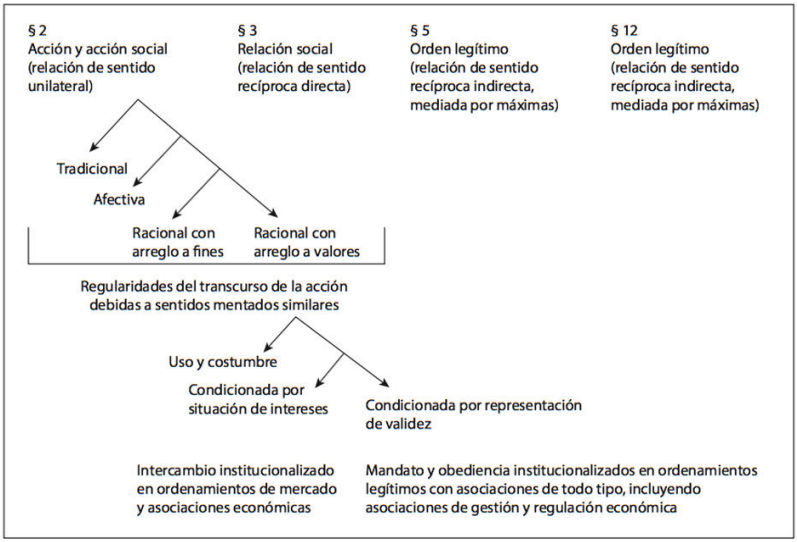


FIGURA VI.1. *Tipología sinóptica de las «orientaciones» y «coordinaciones» de la acción*

Si se definen así fin y valor, también es plausible terminológicamente la contraposición entre acción racional con arreglo a fines y con arreglo a valores, puesto que se considera racional con arreglo a fines, según los «Conceptos sociológicos fundamentales», una acción que está determinada «por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y que utiliza estas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos». Racional con arreglo a valores, en cambio, se refiere a una acción determinada «por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado».[77] Sin embargo, esta utilización de los conceptos de fin y valor, en relación con las dos orientaciones de la acción capaces de ser racio-

nalizadas, conlleva dificultades conceptuales. En efecto, no se da ninguna acción racional con arreglo a valores que no persiga también fines, y tampoco ninguna acción racional con arreglo a fines sin alguna referencia a valores.

Weber reconoce esto indirectamente, cuando caracteriza la «racionalidad de la acción con arreglo a fines» como un «caso límite, básicamente construido». Y ya que no se sopesan solo los medios frente a los fines y estos frente a las consecuencias, sino también los fines entre sí, asimismo siempre intervienen valores.[78] Algo similar se puede decir también respecto de la racionalidad con arreglo a valores *absoluta*. No hay ninguna acción en la que no estén en juego también «expectativas de la conducta de objetos del mundo exterior y de otras personas», en la que no se sopesen entre sí fines, medios y condiciones, aunque sea de forma rudimentaria. Sin esto, cualquier acción perdería el vínculo con la realidad. Sin embargo, puede suponerse que en cada uno de estos casos la «realidad» juega un papel diferente: la acción racional con arreglo a fines traza un modelo *de* la realidad, y la acción racional con arreglo a valores, un modelo *para* la realidad.

Weber habla también, en diversas partes, del valor orientado al resultado, a diferencia del valor intrínseco e incluso —se podría afirmar— de valores instrumentales, por contraste con valores en sí mismos.[79] Por ello, actuar (o dejar de hacerlo) puede significar que la promoción de los fines se concreta por medio de los valores. Racional con arreglo a fines remite a actuar (o dejar de hacerlo) cuando un valor orientado al logro, un valor intrínseco, debe hacerse realidad de manera racional de acuerdo con valores. Es entonces relevante, para la diferenciación, la vinculación con el valor, no el inte-

rrogante acerca de si el actor, además de los fines, los medios y las condiciones, también sopesa las consecuencias previsibles. Aunque esto lo intenta siempre quien actúa de manera racional con arreglo a fines, no tiene importancia, en cambio, por lo general para quien actúa de manera racional con arreglo a valores. Pero esto no se aplica a todos los casos. Existe acción racional con arreglo a valores en la cual las consecuencias previsibles se convierten en razones que justifican y, a la vez, motivan la acción. Esto lo señaló Weber respecto de máximas morales: su diferenciación entre una máxima de ética de convicción y una máxima de ética de responsabilidad se refiere a una distinción *interna* de la racionalidad con arreglo a valores, no a una distinción *entre* la racionalidad valorativa y la racionalidad con arreglo a fines.[80]

Es necesario diferenciar dos acepciones de orden teleológico: una general y una especial. Tan pronto hablamos de acción entran en juego las categorías medio, fin y valor, y tan pronto hablamos de acción orientada al resultado nos referimos a una forma especial de la acción, que contrastamos con la acción orientada por el valor intrínseco. Al respecto, Weber parte de la igualdad de rango de estas orientaciones de la acción, capaces de ser racionalizadas. La una no puede ser reducida a la otra.

Esto es válido a pesar de que, para el observador, las posibilidades de reconocer las razones justificadoras al mismo tiempo que las motivadoras son mucho más favorables en la acción orientada al resultado. Ya hemos mencionado que Weber considera que la acción racional con arreglo a fines tiene la máxima posibilidad de evidencia. Se agrega otro argumento. En la acción orientada al resultado, los patrones de

validez a los que se remiten tanto el observador como el participante son los mismos, por lo cual el observador no solo puede comprender interpretando la acción del participante, y por este medio explicarla causalmente, sino también puede *criticarla*. Entonces, aquí vale lo que Weber ya había planteado en el escrito sobre Roscher y Knies de la siguiente manera: la interpretación racional podría aquí

> asumir, así, la forma de un juicio condicional de necesidad (esquema: dada la intención X, el actor «tuvo» que elegir, para realizarla, en conformidad con las reglas conocidas del devenir, el medio Y, o bien uno de entre los medios Y, Y′, Y″) y, por ello, influir al mismo tiempo en la «valoración» teleológica de la acción, verificable *empíricamente.* (Esquema: según las reglas conocidas del devenir, la elección del medio Y habría de garantizar, respecto a Y′ o Y″, una mayor posibilidad de realizar ese fin con los menores sacrificios, etc., por tanto, una de estas elecciones era «más adecuada al fin» que la otra o también la única «adecuada al fin»).

Y añade: con esta valoración técnica no se abandona la investigación empírica.[81]

Iniciamos nuestro planteamiento con la cita de una carta y podemos terminarlo asimismo con la cita de otra, pues, aun antes de que fueran publicados los «Conceptos sociológicos fundamentales», Weber indicó a su amigo y compañero de ruta Heinrich Rickert el objetivo buscado con esta publicación. El 26 de abril de 1920, cuando ya había entregado a la imprenta el capítulo I de la parte más nueva de *Economía y sociedad,* le escribió:

> Respecto de mi punto de vista sobre «la acción social», este constituye un concepto libre de valor, puesto que únicamente se tiene en cuenta el sentido subjetivo mentado de la acción de los individuos; este puede orientarse subjetivamente («de forma racional con arreglo a valores») según la representación de «normas válidas» o de «valores válidos» —o, también, de manera puramente «emocional» o puramente «tradicional» o puramente «racional con arreglo a fines»...—. Lo importante para la sociología del Estado (pero también importante en general) es que la acción, de acuerdo con su sentido subjetivamente mentado (¡también! y no únicamente), se orienta por la representación de validez de un «orden», y existen personas que —en calidad de «dirigentes» o «funcionarios administrativos»— guían su acción —según esto—, para hacer prevalecer este «orden» como empíricamente válido. Estos son los conceptos fundamentales con los que, como usted verá, es posible salir avante casi completamente. Por supuesto, tenemos ante nosotros personas que emiten valores, pero nosotros no estamos obligados a valorar.[82]

Conceptos concisos y terminológicamente simplificados de una sociología comprensiva: era lo que Weber, con posterioridad a la publicación del ensayo sobre las categorías, se había exigido a sí mismo. De acuerdo a esta carta, con el capítulo I de la parte más nueva de *Economía y sociedad* había respondido satisfactoriamente a esta exigencia autoimpuesta.

[1] *MWG* II/9, pp. 648-649. El volumen especial debía incluir: los escritos ya publicados en el *Jahrbuch [Anuario]* de Schmoller y en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [Archivo para la ciencia social y la política social],* además de las intervenciones en la *Verein für Sozialpolitik* [Asociación para la Política Social] —que hasta entonces solamente estaban disponibles como manuscritos impresos—, así como las instrucciones de trabajo o introducción metodológica a las investigaciones sobre «Selección y adaptación (elección profesional y destino profesional) de los trabajadores de la gran industria cerrada» (*MWG* I/11, pp. 78-149) y el informe sobre juicios de valor. Este último ya lo había reelaborado Weber en el transcurso del año 1917. Apareció después en *Logos* con el título «El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas». Con excepción de las instrucciones, todos los textos fueron reeditados en Weber, *WL.*

[2] *WL*, pp. 427-474. [La tercera edición en español de Max Weber, *Economía y sociedad*, comentada y anotada por F. Gil Villegas (México, FCE, 2014), incluye la traducción de este artículo y lo inserta como «cabeza conceptual» para la parte más antigua y voluminosa de esta obra. Schluchter lo denomina «ensayo sobre las categorías» *(Kategorienaufsatz)* en las páginas que siguen. Véase la nueva traducción al español de Francisco Gil Villegas en *EyS*, pp. 433-469; en adelante *EC/1913.*]

[3] *MWG* II/9, p. 829.

[4] *MWG* II/8, p. 447.

[5] Esto se desarrolla en detalle en *MWG* I/24.

[6] Se pensó también en otras soluciones, como *Handbuch der Sozialökonomik [Manual de economía social].* Las razones acerca de las dudas en cuanto a la decisión sobre el título se señalan en *MWG* I/24.

[7] *WuG,* cap. I, «Vorbemerkung» [*EyS*, cap. I, Advertencia preliminar, p. 127].

[8] Weber escribe a Rickert: «*De por sí* objetivamente es evidente que lo indicado es la publicación de la totalidad de la compilación y precisamente ahora, con anterioridad a los debates en la Asociación para la Política Social sobre "juicios de valor" y (distintos) trabajos de otros», en *MWG* II/8, p. 318. Las tesis inscritas en el debate sobre los juicios de valor las escribió Weber a comienzos de agosto de 1913 y envió su manuscrito el 14 de agosto al secretario de la asociación (pp. 297 y 311). La primera parte del artículo sobre las categorías y el informe son hasta cierto punto complementarios.

[9] *WL*, p. 427 [*EC/1913*, p. 434 final de la extensa nota de pie].

[10] Incluso se puede observar en esto la complementariedad del ensayo sobre las categorías con el escrito sobre «la neutralidad valorativa»: en el primero se refutan las concepciones científicas de Schmoller, en el segundo, sus concepciones éticas.

[11] [El capítulo de sociología de la religión en *Economía y sociedad.*]

[12] *MWG* II/8, p. 318.

[13] *MWG* II/8, p. 60.

[14] [*EyS*, pp. 700-724.]

[15] [*EyS*, pp. 530-693.]

[16] Esto no es del todo correcto ni tajante, en la medida que también la segunda parte contiene reflexiones metodológicas, especialmente en la sección v sobre la diferencia lógica entre fundamento cognitivo y fundamento real, así como en lo que dice sobre el concepto de probabilidad. Esto explica por qué Weber, en la nota a pie de página citada, cuando se refiere a la segunda parte, podía hablar de «fundamentación metodológica de investigaciones objetivas», a las que posteriormente antepuso una primera parte «Sobre el método de la sociología comprensiva». Esto evidencia de nuevo el origen temporalmente diferente de las dos partes.

[17] *WL*, p. 22. [Max Weber, «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía», en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. J. M. García Blanco (Madrid, Tecnos, 1985), pp. 28-29.]

[18] *WL*, pp. 291 y ss. [Max Weber, *La superación de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*, trad. Cecilia Abdo Ferez (Barcelona, Gedisa, 2014), pp. 25 y ss.]

[19] *WL*, p. 429 [*EC/1913*, p. 435].

[20] *WL*, p. 429 [*EC/1913*, p. 436].

[21] *WuG*, cap. i, § 1 [*EyS*, pp. 129-130]. Si se comparan las listas de referencias bibliográficas que adjunta al comienzo de ambos textos para la mejor comprensión de su planteamiento, llama la atención que la de 1921 prácticamente no se diferencia de la de 1913. Los principales lineamientos de su sociología comprensiva están definidos efectivamente desde la primera parte del ensayo sobre las categorías [véanse las referencias bibliográficas en *EyS*, pp. 127-128 para la versión de 1921, y la nota al pie en las pp. 433-434, para «el ensayo sobre las categorías» de 1913].

[22] [Para las secciones i a iii, *EC/1913*, pp. 433-445, y para los «Conceptos sociológicos fundamentales», *EyS*, pp. 127-187.]

[23] *WL*, p. 436 [*EC/1913*, p. 442].

[24] *WL*, p. 69 [Weber, «Roscher y Knies…», *op. cit.*, pp. 80 y ss.].

[25] Aquí surge la posibilidad de conectar los planteamientos de Weber con la discusión reciente en la teoría analítica de la acción, particularmente con Donald Davidson, «Acciones, razones y causas», en *Handlung und Ereignis [Acción y acontecimiento]* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985), p. 19, y con Thomas Nagel, *Die Möglichkeit des Altruismus [La posibilidad del altruismo]* (Bodenheim, Philo, 1998); en adelante Nagel, *Altruismus*.

[26] *WL*, p. 428 [*EC/1913*, p. 434].

[27] *WuG*, cap. I, 17 § 1.7 [*EyS*, pp. 137-138].

[28] En *WL*, pp. 91-92 [Weber, «Roscher y Knies…», *op. cit.*, pp. 108-109], Weber planteó entonces (pp. 92-93) [pp. 109 y ss.]): «Desde el punto de vista lógico, los elementos para una *teoría* de la "comprensión" han sido ampliamente desarrollados en la segunda edición del libro de Simmel *Probleme der Geschichtsphilosophie* (pp. 27-62). La aplicación metodológicamente más *completa* de esta categoría en la historia y en la economía nacional ha sido la intentada por *Gottl*, en cierta medida bajo la influencia de los planteamientos de Münsterberg, mientras que en la estética, *Lipps* y *B. Croce* fueron quienes se ocuparon de este tema más detalladamente». [Véase Georg Simmel, *Problemas de la filosofía de la historia*, trad. Elsa Tabernig (Buenos Aires, Nova, 1950), cap. I.] Posteriormente, se agrega la teoría comprensiva de Karl Jaspers, quien la desarrolló al compás de un intercambio intelectual con Max Weber, en su *Allgemeine Psychopathologie*: *ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen* (Berlín, Springer, 1913) [*Psicopatología general*: *una guía para estudiosos, médicos y psicólogos*, trads. Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán (México, FCE, 1993]. Dilthey, por su parte, no aparece en este contexto.

[29] El compañero de ruta más importante en esta tarea fue Karl Jaspers, quien documentó su intercambio con Max Weber sobre este tema en su *Allgemeine Psychopathologie* [véanse también notas del editor 5, 6, 8 y 9 al ensayo de Weber *EC/1913*, pp. 439-442].

[30] *WL*, p. 428 [*EC/1913*, p. 434].

[31] *WL*, p. 428 [*EC/1913*, p. 434].

[32] *WL*, p. 116 [Weber, «Knies y el problema de la irracionalidad…», p. 139].

[33] *WL*, p. 129 [Weber, «Knies y el problema de la irracionalidad…», p. 155].

[34] *WL*, p. 429 [*EC/1913*, p. 435].

[35] *WL*, p. 432 [*EC/1913*, p. 438].

[36] *MWG* I/11, pp. 78-149 [hay dos traducciones castellanas: la primera bajo el título *Influencia de la gran industria en el comportamiento de los trabajadores. Introducción metodológica al estudio de la adaptación y selección de los trabajadores en la gran industria*, trad. y prólogo Anita Weiss (Bogotá, Tercer Mundo, 1983); la segunda proviene de una versión ligeramente modificada y con otro título del libro publicado en 1908; véase Max Weber, «Introducción metodológica para las encuestas de la *Asociación de Política Social* sobre selección y adaptación de los obreros en las grandes fábricas (1908)», en *Sociología del trabajo industrial*, trad. y prólogo Joaquín Abellán (Madrid, Trotta, 1994), pp. 27-74].

[37] *WL*, pp. 400-426.

[38] *WL*, p. 441 [*EC/1913*, p. 445; aquí, traducción revisada].

[39] *WL*, p. 441 [*EC/1913*, p. 446].

[40] *WL*, pp. 441-442 [*EC/1913*, p. 446].

[41] *WL*, p. 442 [*EC/1913*, p. 446].

[42] *MWG* I/22-1 [*EyS*, pp. 471-529 y 694-699].

[43] *WL*, pp. 470-471 [*EyS*, p. 467].

[44] *WL*, p. 131 [Weber, *El problema de la irracionalidad…, op. cit.*, pp. 156-157].

[45] Véase, al respecto, Gert Albert, «Max Webers *non-statement view*. Ein Vergleich mit Roland Gieres Wissenschaftskonzeption» [El *punto de vista no-enunciativista* de Max Weber. Una comparación con la concepción de la ciencia de Roland Gieres], en Gert Albert *et al.* (eds.), *Aspekte des Weber-Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter [Aspectos del paradigma de Weber. Publicación en homenaje a Wolfgang Schluchter],* (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), pp. 60-72.

[46] Véase, al respecto, Wolfgang Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2005), pp. 18-27 [*Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, trad. Lía E. Cavadas (Buenos Aires, Prometeo, 2008)].

[47] *WuG,* cap. I, § 1.11 [*EyS*, p. 146].

[48] En el ensayo sobre Stammler, Weber se había ocupado ampliamente del hecho de que las personas podían actuar de acuerdo con reglas. Que esto sea un determinante fundamental de la acción descansa «naturalmente en el hecho de que los hombres empíricos son normalmente "racionales", esto es (considerado empíricamente), que son seres capaces de comprensión y del seguimiento de "máximas tendientes a fines" y de la posesión de representaciones de normas». *WL,* p. 355 [Weber, *La superación de la concepción materialista, op. cit.*, p. 109].

[49] WuG, cap. I, § 1.3 [*EyS*, p. 133].

[50] En última instancia, ocurre que la acción real, en la mayoría de casos, transcurre «con oscura semiconciencia o plena inconciencia de su "sentido mentado"». El actor, más bien, «"siente" de un modo indeterminado que "sabe" o tiene clara idea al respecto, y actúa en la mayoría de los casos por instinto o por costumbre». *WuG*, cap. I, § 1.11 [*EyS*, p. 148].

[51] *WuG*, cap. I, § 1.9 [*EyS*, p. 139].

[52] *WuG*, cap. I, § 1.9 [*EyS*, pp. 139-140].

[53] Véase, al respecto, Gert Albert, «Moderater methodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro- Mikro- Makro- Modells» [«Holismo metodológico moderado. Una interpretación weberiana del modelo macro, micro, macro»), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57 (2005): pp. 387 y ss.; Jens Greve, «Max Weber und Emergenz. Ein Programm eines nicht-reduktionistischen Individualismus?» [Max Weber y la emergencia. ¿Un programa de un individualismo no-reduccionista?], en Gert Albert *et al.* (eds.), *Aspekte des Weber-Paradigmas*, pp. 19 y ss.; Wolfgang Schluchter, *Grundlegungen* II, pp. 297 y ss.

[54] *WuG*, cap. I, § 1.11 [*EyS*, pp. 145-146].

[55] A pesar de que él, igual que muchos otros antes, utiliza de vez en cuando el ejemplo de Robinson con fines ilustrativos. *WL*, pp. 324-325. [Max Weber, *La superación de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*, *op. cit.*, p. 66.]

[56] Véase, al respecto, Wolfgang Schluchter, «Handlungs- und Strukturtheorie nach Max Weber», en *Individualismus, Verantwortungs- ethik und Vielfalt [Individualismo, ética de responsabilidad y diversidad]* (Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000), pp. 98-99. [Véase, Schluchter, «Acción y estructura según Max Weber. Bosquejo de un programa de investigación», en Clemencia Tejeiro (ed.), *Max Weber. Significado y actualidad* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2014), pp. 35-58, para la referencia epecífica de Schluchter, pp. 50-52.]

[57] [En la tercera edición de *Economía y sociedad* del FCE los envíos del párrafo se hallan respectivamente en los folios correspondientes: §§ 2 al 17 (*EyS*, pp. 151-187), § 2 (*EyS*, pp. 151-154], § 3 (*EyS*, pp. 154-156), §§ 5 al 7 (*EyS*, pp. 160-168), §§ 8 a 11 (*EyS*, pp. 169-178), §§ 12 al 17 (*EyS*, pp. 78-187), § 16 (*EyS*, pp. 183-185).]

[58] *WuG*, cap. I, § 1.9 [*EyS*, p. 140].

[59] *WuG*, cap. I, §17, en especial pp. 3-4 [*EyS*, p. 187].

[60] [Los envíos se hallan respectivamente en los folios correspondientes de la tercera edición de *Economía y sociedad*: § 8 (*EyS*, pp. 169-171), § 16 (*EyS*, pp. 183-185), § 9 (*EyS*, pp. 171-174).]

[61] *WL*, p. 470 [*EC/1913*, p. 467].

[62] [*EyS*, pp. 160-166.]

[63] *WL*, p. 470 [*EC/1913*, p. 467].

[64] Este concepto de tradicional debe diferenciarse de aquel que Weber utiliza en su sociología de la dominación cuando habla de dominación tradicional. Por ello no debería emplearse aquí, sino referirse solo a la acción por costumbre. Esta constituye la categoría general.

[65] *WuG*, cap. I, § 2 [*EyS*, p. 152].

[66] Sobre esta diferenciación, véase Nagel, *Altruismus*, p. 44.

[67] *WuG*, cap. I, § 1.8 [*EyS*, pp. 138-139].

[68] *WuG*, cap. I, § 1.11 [*EyS*, p. 148].

[69] *WuG*, cap. I, § 3 [*EyS*, p. 154].

[70] *WuG*, cap. I, § 5 [*EyS*, pp. 160-161].

[71] Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (Berlín, Haring, 1900, 2a ed. 1905, 3a ed. 1914) [*Teoría general del Estado*, trad. Fernando de los Ríos (México, FCE, 2000)].

[72] *MWG* I/22-4, p. 129 [*EyS*, p. 1073].

[73] *WL*, p. 149 [Max Weber, «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), p. 42].

[74] *WL*, p. 183 [Weber, «La "objetividad" cognoscitiva...», *op. cit.*, pp. 72-73].

[75] *WL*, p. 213 [Weber, «La "objetividad" cognoscitiva...», *op. cit.*, p. 100].

[76] Al respecto, véase por ejemplo la reacción de Weber a la propuesta de Heinrich Rickert sobre su sistema de valores. *MWG* II/8, pp. 408-409.

[77] *WuG*, cap, I, § 2 [*EyS*, pp. 151-152].

[78] *WuG*, cap. I. § 2, 4 [*EyS*, p. 153].

[79] Nagel, *Altruismus*, p. 51.

[80] Al respecto, véase en detalle Schluchter, *Religion und Lebensführung* I, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, cap. 3.

[81] *WL*, p. 129 [Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, *op. cit.*, pp. 153-155].

[82] Carta de Max Weber a Heinrich Rickert del 26 de abril de 1920, depósito BSB Múnich, Ana 446.

Anexo

Bibliografía de Max Weber en español

GONZALO CATAÑO*

NOTA INTRODUCTORIA

Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva. Las múltiples traducciones de Weber y sus repetidas ediciones y reimpresiones se hallan dispersas en revistas y casas editoriales del mundo hispano de difícil consulta por parte de los compiladores. Un mismo libro ha sido vertido al castellano en uno y otro lado del Atlántico y en ocasiones su difusión ha sido muy restringida. Esta dificultad se vuelve todavía más molesta cuando se quiere hacer un inventario de los ensayos y artículos del sociólogo alemán divulgados en periódicos y revistas. Las publicaciones periódicas apenas circulan y muchas de ellas carecen de índices que permitan la búsqueda de materiales acumulados a lo largo de los años. A todo esto se suma la precariedad de las bibliotecas y de los centros de documentación hispanoamericanos.

No obstante los desalientos que estas contrariedades dejan en el compilador más dedicado, creemos que el presente inventario es bastante completo en lo que respecta a los libros y a los trabajos sueltos de Weber reunidos en volúmenes compactos. Una mirada superficial muestra que lo esencial de su obra se encuentra en español y que solo faltan por trasladar algunos libros de juventud, la correspondencia, los

escritos periodísticos, unas cuantas reseñas e intervenciones públicas y uno que otro texto de historia antigua. Cabe subrayar, además, que el castellano fue la primera lengua extranjera que conoció una versión completa de *Economía y sociedad,* la obra de mayor aliento teórico de Weber y quizá el texto sociológico de mayor relevancia del siglo xx. Si bien esta versión fue en su momento una adquisición espiritual de primer orden, con el paso de los años se ha hecho vieja y en muchos casos inadecuada. Cuando el libro apareció en español en 1944 en las prensas del Fondo de Cultura Económica de México los estudios sobre Weber apenas comenzaban y el establecimiento del texto original era aún problemático (como todavía lo sigue siendo). La traducción de algunos conceptos era vacilante y la ausencia de un glosario y de comentarios idóneos sobre pasajes oscuros impedían la comprensión adecuada de una obra compleja por parte de una audiencia intelectualmente desarmada. Esto ha hecho que el magno esfuerzo de don José Medina Echavarría y de sus asociados (el educador Juan Roura Parella, el filósofo del derecho Eduardo García Máynez y los filósofos y ensayistas Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora) deba ser revisado en los próximos años, sin menoscabo alguno de su labor pionera y de su contribución al desarrollo de las ciencias sociales hispanoamericanas. El forzoso trabajo de depuración y análisis deberá realizarse teniendo en cuenta los logros de las versiones inglesas, francesas e italianas y los comentarios de los responsables de la edición en curso de las obras completas de Weber en alemán.

Sin duda, estas dificultades se remediaron en la nueva edición revisada del Fondo de Cultura Económica de México de

la gran obra de Weber. Su editor tuvo que afrontar correcciones no solo de traducción, de fijación y organización interna de capítulos y subcapítulos, sino también de explicación de pasajes ambiguos, de registro de posibles variantes y de cubrimiento de graves y molestos descuidos. Un ejemplo de estos últimos se encuentra entre las páginas 1010 y 1013 de la edición de *Economía y sociedad* de 1964 del Fondo (en la sección dedicada a la dominación no legítima, tradicionalmente conocida como «La ciudad»). Los encargados de la edición mexicana dejaron, reimpresión tras reimpresión, un incómodo empastelamiento no siempre fácil de descubrir por el observador no avezado. Cuando el lector termina la página 1010 debe pasar a la 1012 y, al finalizarla, debe regresar a la 1011 para pasar luego a la 1013. Un ejemplo más está asociado con una omisión de consideración. En una ocasión Medina Echavarría apuntó con desazón que en la página 275 de *Economía y sociedad,* donde se habla de la afinidad de ciertas formas económicas con la vida comunitaria, se escapó el vocablo *electiva* de gran fuerza explicativa en los razonamientos weberianos.[1]

Algo similar ocurre con la edición de la *Historia económica general,* el curso sobre la «Historia económica y social universales» ofrecido por Weber en la Universidad de Múnich en el invierno de 1919-1920. El Fondo de Cultura Económica eliminó los prólogos de los editores originales —los profesores Sigmund Hellmann y Melchior Palyi— y los ajustes de la tercera edición alemana de 1958 a cargo de Johannes Winckelmann. En las notas introductorias de aquellos editores se describe el estado de los apuntes y de los cuadernos de los estudiantes que sirvieron de base para organizar el conteni-

do de las exposiciones de Weber. Lo que hoy conocemos como *Historia económica general* se extrajo de estos manuscritos, copias que «si Weber hubiera gozado de una vida más larga, no habría presentado al público o por lo menos no en la forma actual», anotaron Hellmann y Palyi en el prólogo a la edición original alemana de 1923.[2]

Para observar con mayor claridad la recepción de la obra de Weber en español, la presente bibliografía ofrece un orden cronológico especial. La fecha inicial registra la aparición de los textos en castellano y el año entre corchetes indica la edición original en alemán. La distancia entre una y otra fecha sugiere la cercanía, o lejanía, de la llegada de Weber a Hispanoamérica, pero —sobre todo— la evolución de los énfasis temáticos y de los intereses teóricos, manifiestos o latentes, de esta recepción (hasta donde tenemos noticia, la primera publicación española del sociólogo alemán apareció en 1926, esto es, seis años después de su muerte).

Para orientación de profesores, estudiantes y lectores ilustrados del sociólogo tudesco, se adiciona una información sumaria del estado de la edición de las obras completas de Weber en alemán. Este registro nos revela lo que tenemos y lo que nos hace falta para contar con la totalidad del legado del autor de *Economía y sociedad* en el idioma de Castilla.

Libros

1942 [1923] *Historia económica general*, con un prefacio del traductor (México, Fondo de Cultura Económica), trad. de Manuel Sánchez Sarto. Existen numerosas reimpresiones.

1944 [1922] *Economía y sociedad*, con una nota preliminar de J. Medina Echavarría (México, Fondo de Cultu-

ra Económica), 4 vols. Traducción de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. García Máynez, Eugenio Ímaz y J. Ferrater Mora. En 1964 apareció la segunda edición aumentada siguiendo los cambios de la cuarta edición alemana de 1956. Entre 1969 y 2012 esta segunda edición del Fondo de Cultura Económica tuvo 20 reimpresiones. En 2014 se publicó la tercera edición anotada, revisada y reordenada por Francisco Gil Villegas, quien, además de escribir un extenso e informado estudio introductorio, tradujo tres textos especialmente para esta edición siguiendo en diversos aspectos sugerencias de los editores alemanes de la *Gesamtausgabe*, entre ellos traducir el artículo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» de 1913, para incluirlo como «cabeza conceptual» de la parte más antigua y voluminosa de la obra y así homogeneizar la terminología correspondiente, no sólo de la parte antigua sino de toda la obra. El editor redactó más de 2 500 notas críticas y aclaratorias y corrigió empastelamientos, omisiones y erratas de las dos primeras ediciones. En muchos casos esas erratas provenían de las primeras ediciones en alemán y no son imputables al equipo de traductores que encabezó José Medina Echavarría, aunque este tuvo sus propias erratas y omisiones que ya fueron debidamente anotadas y corregidas. En 2016 apareció la primera reimpresión de esta notable tercera edición.

1955 [1904 y 1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid, Revista del Derecho Privado), trad. de L. Legaz Lacambra (reimpresa en numerosas ocasiones por otras casas editoriales). Una segunda versión, di-

fundida por Premià Editora de México en 1979 en su colección La Red de Jonás, lleva la firma de J. Chávez Martínez. Una tercera edición, que sigue con mejoras la de Legaz Lacambra, se debe a José Almaraz y Julio Carabaña [véase *Ensayos sobre sociología de la religión,* Madrid, Taurus, 1983]. Una cuarta versión, de gran calidad académica, que registra el texto original de 1904 y 1905 y las variantes de 1920, se debe a Joaquín Abellán (Madrid, Alianza, 2001). Una quinta versión, a cargo de Jorge Pérez Navarro y con introducción de J. L. Villacañas, bajo el sello de Ediciones Istmo de Madrid, apareció en 1998. Una sexta versión anotada y comentada por F. Gil Villegas, que cabalga una vez más sobre la clásica de Legaz Lacambra, lleva el respaldo del Fondo de Cultura Económica de México (2003) y señala mediante corchetes las modificaciones que Weber insertó en la versión de 1920, de tal modo que así pueden consultarse las dos versiones con sus variantes claramente marcadas. Esta útil y docta edición viene acompañada de un conjunto de materiales tomados de otros libros y ensayos de Weber relacionados con la temática de *La ética.* Se volvió a publicar corregida y ampliada en 2011 y en ella se tradujeron por primera vez al español las cuatro respuestas que Max Weber dio a Karl Fischer y Felix Rachfahl, dos de sus primeros críticos. Según Wilhelm Hennis sin esas respuestas no es posible entender el sentido de la obra global de Max Weber, y por ello sus ensayos sobre la ética protestante no fueron bien entendidos fuera del mundo germanoparlante por desconocerse estas respuestas.

1966 [1919] *El sabio y la política* (Córdoba, Argentina, Eudecor, 1966). Este volumen reúne las famosas conferencias «La política como vocación» y «La ciencia como vocación», los textos de Weber más difundidos entre los lectores de América Latina y España. Aunque esta es la primera edición compacta de las conferencias, la versión de Francisco Rubio Llorente de la editorial Alianza de Madrid, *El político y el científico* de 1967 —con una introducción de Raymond Aron—, es quizá la que más ha llegado al mundo académico. Esto no debe llevar a olvidar, sin embargo, otras traducciones aparecidas a uno y otro lado del Atlántico. Sin pretender lograr un registro completo, podemos enumerar las siguientes: M. Weber, *Ensayos de sociología contemporánea* (Barcelona, Martínez Roca, 1972), pp. 97-192, trad. del inglés por Mireia Bofill; M. Weber, *Política y ciencia* (Buenos Aires, La Pléyade, 1976), trad. de Carlos Contreras; M. Weber, *El trabajo intelectual como profesión* (Barcelona, Bruguera, 1983), trad. de A. Kovacsics Meszaros, y M. Weber, *La ciencia como profesión – La política como profesión* (Madrid, Espasa Calpe, 1992), trad. de Joaquín Abellán. Esta versión viene acompañada de una introducción del traductor y de útiles orientaciones para el lector no familiarizado con la época y el vocabulario de Weber. Actualmente el Fondo de Cultura Económica prepara una nueva traducción con introducción y anotaciones de Francisco Gil Villegas, donde se aprovecharán muchos de los recursos de la edición crítica alemana publicada en 1992 por Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter.

1971 [1904 y 1917] *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (Barcelona, Península), trad. de M. Faber-Kaiser. Este volumen contiene dos trabajos: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y en la política sociales" y "El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas".

1971 [1904-1917] *Ensayos sobre metodología sociológica,* con una introducción de Pietro Rossi (Buenos Aires, Amorrortu), trad. de J. Luis Etcheverry. Este volumen contiene cuatro ensayos: «La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social»; «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura»; «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» y «El sentido de la neutralidad valorativa en las ciencias sociológicas y económicas».

1972 [1906-1924] *Ensayos de sociología contemporánea,* con una introducción de Hans H. Gerth y C. Wrigth Mills (Barcelona, Martínez Roca), trad. del inglés de Mireia Bofill. Este volumen es una versión del *From Max Weber: Essays in sociology,* la popular compilación norteamericana de textos de Weber aparecida en Nueva York en 1946.

1977 [1922] *¿Qué es la burocracia?* (Buenos Aires, La Pléyade), trad. de Rufino Arar. Nueva versión de la sección de *Economía y sociedad* dedicada a la «Esencia, supuestos y desarrollo de la dominación burocrática».

1977 [1922] *Estructuras de poder* (Buenos Aires, La Pléyade), trad. de Rufino Arar. Nueva versión de algunas partes de las secciones de *Economía y sociedad* dedicadas

a «Las comunidades políticas» y a «La dominación carismática y su transformación».

1978 [1906-1915] *Sociología de la religión* (Buenos Aires, La Pléyade), trad. de Ariel Navarro. Este pequeño volumen contiene tres ensayos: «Contribución a la sociología de las religiones mundiales», «Tipología de la renuncia religiosa al mundo» y «Protestantismo y capitalismo».

1981 [1891] *Historia agraria romana* (Madrid, Akal), trad. de V. A. González.

1981 [1894] «Tendencias evolutivas en la situación de los agricultores del este de Elba», introducción y notas de Keith Tribe, *Revista de Ciencias Jurídicas,* Universidad de Costa Rica, Facultad de Derecho, Colegio de Abogados, núm. 43, San José de Costa Rica, enero-abril, pp. 21-57, trad. del inglés de Eugenia Zamora Chavarría.

1982 [1895-1924] *Escritos políticos,* edición a cargo de José Aricó (México, Folios Ediciones), 2 vols., trad. de F. Rubio Llorente, E. Molina y Vedia, Romeo Medina, Adriana Sandoval y José Aricó. Compilación de 14 ensayos políticos precedidos de una advertencia editorial y de una nota biográfica.

1983 [1908] *Influencia de la gran industria en el comportamiento de los trabajadores,* con un prólogo de la traductora (Bogotá, Tercer Mundo), trad. de Anita Weiss de Belalcázar.

1984 [1904-1922] *La acción social: ensayos metodológicos,* con una nota introductoria de Salvador Giner y J. F. Ivars (Barcelona, Península), trad. de M. Faber-Kaiser y

Salvador Giner. Contiene tres trabajos: la sección inicial de *Economía y sociedad* y los ensayos «Los juicios de valor en la ciencia social» y «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales».

1984-1988 [1904-1919] *Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid, Taurus), 3 vols., trad. de José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil. Compilación de las monografías y ensayos de Weber sobre sociología de la religión.

1985 [1903 y 1908] *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales,* con un estudio preliminar de J. M. García Blanco (Madrid, Tecnos), trad. de Lioba Simón y J. M. García Blanco. Contiene dos ensayos: «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía» y «La teoría de la utilidad marginal y la ley fundamental de la psicofísica».

1987 [1894 y 1896] *La bolsa: introducción al sistema bursátil,* con una introducción de la traductora (Barcelona, Ariel), trad. de Carme Madrenas.

1987 [1921] *La ciudad,* con una presentación de L. Martín Santos (Madrid, La Piqueta), trad. de Julia Varela y F. Álvarez-Uría. Nueva versión de la sección de *Economía y sociedad* dedicada a la «Dominación no legítima».

1988 [1918] *Parlamento y gobierno* (Valencia, Natán), trad. de Ricardo Palop Marro.

1991 [1895-1918] *Escritos políticos* (Madrid, Alianza), trad. y estudio preliminar de Joaquín Abellán. Contiene tres ensayos: «El Estado nacional y la política económi-

ca», «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada» y «El socialismo».

1994 [1908 y 1909] *Sociología del trabajo industrial* (Madrid, Trotta), trad. y presentación de Joaquín Abellán. Contiene dos trabajos: «Introducción metodológica para las encuestas de la Asociación de Política Social sobre selección y adaptación de los obreros en las grandes fábricas» y «Psicofísica del trabajo industrial».

1997 *Sociología de la religión* (Madrid, Ediciones Istmo), trad. y ed. de E. Gavilán Domínguez. Conjunto de ensayos de sociología de la religión (incluye una nueva versión de la sección de *Economía y sociedad* dedicada a la «Sociología de la comunidad religiosa»). El volumen viene acompañado de una comprensiva introducción del traductor y de un orientador glosario del conspicuo lenguaje de Weber en asuntos religiosos.

2001 [1907] *La «superación» de la concepción materialista de la historia de R. Stammler* (Bogotá, Ediciones Nueva Jurídica), trad. y estudio preliminar de O. Julián Guerrero.

2003 *Obras selectas* (Buenos Aires, Distal), trad. de C. Alberto Samonta. Incluye: «El Estado nacional y la política económica», «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», «El socialismo», «Parlamento y gobierno en una Alemania organizada» y «Política y ciencia».

2006 [1922] *Conceptos sociológicos fundamentales,* ed. y trad. de Joaquín Abellán (Madrid, Alianza). Primer capítulo de *Economía y sociedad* (pp. 5-45 de la edición española del FCE), acompañado de un orientador «Estudio

preliminar» del traductor, de un glosario y de un índice de nombres propios.

2007 [1922] *Sociología del poder: los tipos de dominación* (Madrid, Alianza), ed. y trad. de Joaquín Abellán. Tercer capítulo de *Economía y sociedad* (pp. 170-241 de la edición española del FCE), acompañado de un orientador «Estudio preliminar» del traductor, de un glosario y de un índice de nombres propios.

2009 [1904, 1907 y 1911] *Crítica a Stammler y otros textos* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas), 229 pp., y trad. de J. Rodríguez Martínez. Contiene: *a)* «La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler», *b)* «Informe a la Sociedad alemana de Sociología», y *c)* «Preámbulo a la nueva época de la revista *Archiv für Soziale Gesetzgebung und Statistik*».

2009 [1904] *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (Madrid, Alianza), ed. de Joaquín Abellán. Edición de un ensayo de 1904 acompañada de un comprensivo estudio preliminar.

2010 [1917] *Por qué no se pueden hacer juicios de valor en la sociología y en la economía: el sentido de «no hacer juicios de valor» en la sociología y en la economía* (Madrid, Alianza). Edición de un ensayo de 1917 acompañada de un comprensivo estudio preliminar.

2014 [1907] *La «superación» de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler* (Barcelona, Gedisa), trad. de Cecilia Abdo Ferez, con prefacio de Javier Rodríguez Martínez y posfacio de Francisco Naishtat.

Artículos y ensayos sueltos

1926 [1896] «La decadencia de la cultura antigua», *Revista de Occidente,* año IV, núm. 37, Madrid, julio, pp. 25-59 (no se menciona el traductor). Reproducido en *Selección y recuerdo de la Revista de Occidente* (Madrid, Revista de Occidente, 1950), vol. II, pp. 143-170; en Marc Bloch *et al.*, *La transición del esclavismo al feudalismo* (Madrid, Akal, 1975), pp. 35-37, y en la revista *Delito y Sociedad,* núm. 14, Buenos Aires, 2000. Una nueva traducción a cargo de Santiago Recio Muñiz bajo el título de *Fundamentos sociales de la decadencia de la cultura antigua,* con introducción de L. M. Valdés Villanueva, apareció en KRK Ediciones de Oviedo en 2009.

1959 [1919] «La ciencia como profesión vocacional», en J. T. Fichte *et al.*, *La idea de la universidad en Alemania* (Buenos Aires, Suramericana), pp. 306-338, trad. de Peter Heller.

1959 [1919] «La política como vocación», *Revista de Ciencias Políticas y Sociales,* México, año V, núm. 16 (pp. 243-274) y núm. 17 (pp. 453-475), trad. de Enrique González Pedrero.

1966 [1924] «Sobre la burocratización», en J. Peter Mayer, *Max Weber y la política alemana* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos), pp. 199-206, trad. del inglés de A. Gil Lasierra. Texto de una intervención de Weber en la reunión de 1909 de la Asociación para la Política Social, publicado por primera vez en alemán en 1924. En América Latina se han difundido dos versiones adicionales: una en la revista *Eco,* núm. 222, Bogotá, abril de 1980, pp. 604-609 (trad. del inglés de Gonzalo Cataño), y otra en M. Weber, *Escritos políticos* (México, Folios Edi-

ciones, 1982), vol. II, pp. 464-469, en traducción de José Aricó.

1981 «La sociología de Simmel», *Papers: Revista de Sociología,* núm. 15, Barcelona, pp. 147-151. Traducción de un texto inédito de Weber redactado hacia 1908. Una segunda versión, a cargo de F. Gil Villegas, apareció en la revista *Sociológica,* núm. 1, México, 1986, pp. 81-85.

1985 «La casta de los periodistas», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,* vol. 78, núm. 531, Bogotá, agosto-octubre, pp. 77-79.

1986 [1910] «La última palabra contra la crítica al espíritu del capitalismo», con una introducción de Wallace M. Davis. *Sociología UN* (publicación interna del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia). En mimeógrafo, septiembre, 44 pp., trad. del inglés por Fernando Visbal.

1990 [1908-1919] «El poder del Estado y la dignidad de la vocación académica», con una nota introductoria de G. Cataño. *Revista Colombiana de Educación,* núm. 21, Bogotá, pp. 7-99, trad. del inglés de Y. Ramírez Prado y Gonzalo Cataño. Compilación de artículos polémicos sobre asuntos universitarios.

1990 [1892] «La situación de los trabajadores agrícolas de la Alemania al este del Elba: visión general», con una presentación de J. Carabaña Morales, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 49, Madrid, enero-marzo, pp. 223-255, traducción de Christine Loffler y F. J. Noya Miranda.

1992 [1910] «Para una sociología de la prensa», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 57, Madrid, enero-marzo, pp. 251-260. Una nueva versión a cargo de Carlos Mosquera apareció en la *Revista Colombiana de Educación,* núms. 38-39, Bogotá, 1999, pp. 159-169.

1992 [1911] «Informe a la sociedad alemana de sociología», con una presentación de J. Rodríguez Martínez, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 58, Madrid, abril-junio, pp. 189-208, trad. de J. Rodríguez Martínez.

1994 [1894] «Empresas rurales de colonos argentinos», *Cuadernos Weberianos IV,* Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, presentación y trad. de J. Carlos Agulla. Reproducido en *Sociedad, Revista de Ciencias Sociales,* núm. 6, Buenos Aires, 1995, pp. 170-185.

1994 [1894] «Derechos de los extranjeros en Argentina», *Cuadernos Weberianos IV,* Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, presentación y trad. de Juan Carlos Agulla. Reproducido en *Sociedad, Revista de Ciencias Sociales,* núm. 6, Buenos Aires, 1995, pp. 184-185.

1995 [1965] «Una conversación entre Joseph Schumpeter y Max Weber», con una nota introductoria de Gerd Schroeter, *Revista Colombiana de Sociología,* nueva serie, vol. II, núm. 2, pp. 97-103, trad. de Fernando Cubides.

1996 [1923, 1927 y 1958] «Los prólogos de la *Historia económica general* de Max Weber», *Hojas Económicas,* nueva época, Bogotá, núm. 5, febrero, pp. 105-114, trad.

de Udo F. Noormann y Gonzalo Cataño. Contiene los prólogos a las ediciones alemanas de Sigmund Hellmann y Melchor Palyi (1923) y de Johannes Winckelmann (1958), no incluidos en la versión castellana de la *Historia económica general* difundida por el Fondo de Cultura Económica de México. Trae además el prefacio de Frank H. Knight a la edición inglesa de 1927.

2000 [1920 y 1922] «Educación y formas de dominación», con una introducción de Gonzalo Cataño, *Revista Colombiana de Educación,* núms. 40-41, Bogotá. Traducciones del inglés de Libardo González, Gonzalo Cataño y Carlos Mosquera.

2003 [1897] «Dos cartas sobre el País Vasco», con una presentación de Javier Rodríguez Martínez, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 100, Madrid, octubre-diciembre, pp. 303-314, trad. de J. Rodríguez Martínez y K. Morales Belda.

2003 [1910] «Mi palabra final a mis críticos», en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 461-521, trad. de F. Gil Villegas.

2011 [1907 y 1908] «Primera y segunda respuestas de Max Weber a Karl Fischer», en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 406-424, trad. de F. Gil Villegas.

2011 [1910] «Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl», en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 425-453, trad. de F. Gil Villegas.

2014 [1913] «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», en Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª edición revisada, comentada y anotada por F. Gil Villegas (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 433-469, trad. anotada de F. Gil Villegas.

2014 [1917] «Problemas de la sociología del Estado, Apéndice II», en Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª ed. (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 1397-1401, trad. anotada de F. Gil Villegas.

2014 [1922] «Los tres tipos puros de la dominación legítima. Un estudio sociológico, Apéndice I», en Max Weber, *Economía y sociedad*, 3ª ed. (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 1383-1396, trad. anotada de F. Gil Villegas.

2015 [1911] «Los fundamentos racionales y sociológicos de la música» (Madrid, Tecnos), trad. y revisión de Javier Noya y Miguel Salmerón.

Edición de las obras completas de Weber en alemán *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG)*

La edición de las obras completas de Weber se inició en la década de los ochenta del siglo pasado y todavía hoy, 33 años después, continúa sus labores. Se planearon 43 volúmenes, algunos de ellos en varios tomos. Al frente de este dilatado esfuerzo se encuentra la legendaria casa editorial Mohr-Siebeck, la perenne empresa cultural del mundo germano que lleva el nombre de sus fundadores del siglo XIX, los señores J. C. B. Mohr y Paul Siebeck. A esta labor se unió el Comité de Historia Social y Económica de la Academia Bávara de Ciencias y Humanidades, representada por los reconocidos especialistas en la obra de Weber, Hors Baier, Gangolf

Hübinger, M. Rainer Lepsius, Wolfgang Schluchter, Wolfgang Mommsen y el veterano Johannes Winckelmann. Winckelmann murió al poco tiempo (en 1985) y Mommsen 20 años después (en 2004). Este grupo asumió la organización académica del proyecto, se responsabilizó de la publicación de varios tomos y se encargó de la selección de otros expertos para la organización de los volúmenes ajenos a sus campos de estudio.

Cada tomo ofrece un comprensivo estudio introductorio a cargo del editor responsable y su contenido viene acompañado de copiosas notas aclaratorias. Para un uso más cómodo de este colosal esfuerzo editorial, los compiladores dividieron la publicación de las obras completas en tres amplias secciones:

Escritos y discursos (25 volúmenes).

Cartas (11 volúmenes).

Apuntes de clase (7 volúmenes).

Escritos y discursos

Vol. 1. *Historia de las compañías comerciales en la Edad Media.* Escritos de 1889-1894, editados por Gerhard Dilcher y Susanne Lepsius, 2008, XVIII + 661 pp. y cuatro ilustraciones.

Vol. 2. *Historia agraria romana y su importancia para el derecho público y el derecho privado,* edición a cargo de Jürgen Deininger, 1986, XIII + 444 pp.

Vol. 3. *La situación de los trabajadores rurales en la Alemania del este del río Elba* (1892), edición a cargo de Martin Riesebrodt. 1984, XIII + 592 pp.

Vol. 4, *Situación de los trabajadores rurales. El Estado nacional y las políticas económicas.* Escritos y conferencias de 1892-1899, edición a cargo de Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Rita Aldenhoff, 1993, xxi + 534 pp.

Vol. 5. *El sistema bursátil.* Escritos y conferencias de 1893-1889, edición a cargo de Knut Borchardt con la colaboración de Cornelia Meyer-Stoll, 1999, xviii + 530 pp.

Vol. 6. *Sobre la historia social y económica de la Antigüedad.* Escritos y conferencias de 1893-1908, edición a cargo de Jürgen Deininger, 2006, xviii + 977 pp.

Vol. 7. *Sobre la lógica y el método en las ciencias sociales.* Escritos y conferencias de 1900-1907, edición a cargo de Horst Baier, en proceso de edición.

Vol. 8, tomo I. *Economía, Estado y política social.* Escritos y conferencias de 1900-1912, edición a cargo de Wolfgang Schluchter con la colaboración de Peter Kurth y Birgitt Morgenbrod, 1998, xvii + 545 pp.

Vol. 8, tomo II. *Economía, Estado y política social: opúsculo complementario,* edición a cargo de Wolfgang Schluchter, 2005, viii + 59 pp.

Vol. 9. *Protestantismo ascético y capitalismo.* Escritos y conferencias de 1904-1911, edición a cargo de Wolfgang Schluchter, en proceso de edición.

Vol. 10. *Sobre la revolución rusa de 1905.* Escritos de 1905-1912, edición a cargo de Wolfgang J. Mommsen con la asistencia de Dittmar Dahlmann, 1989, xv + 855 pp.

Vol. 11. *Sobre la psicofísica en el trabajo industrial.* Escritos y discursos de 1908-1912, edición a cargo de Wolfgang Schluchter con la colaboración de Sabine Frommer, 1995, XII + 470 pp.

Vol. 12. *La sociología comprensiva libre de valores.* Escritos y conferencias de 1908-1920, edición a cargo de Johannes Weiss, en proceso de edición.

Vol. 13. *El sistema de educación superior y la política científica.* Escritos y conferencias de 1895-1920, edición a cargo de M. Rainer Lepsius, en proceso de edición.

Vol. 14. *Sobre sociología de la música* (póstumo, 1921), edición a cargo de Christoph Braun y Ludwig Finscher, 2004, XIV + 446 pp.

Vol. 15. *Sobre la política durante la Guerra Mundial.* Escritos y conferencias de 1914-1918, edición a cargo de Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Gangolf Hübinger, 1984, XVIII + 864 pp.

Vol. 16. *Sobre el nuevo ordenamiento de la nación alemana.* Escritos y conferencias de 1918-1920, edición a cargo de Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Wolfgang Schwentker, 1988, XIX + 643 pp.

Vol. 17. *La ciencia como vocación* (1917-1919); *La política como vocación* (1919), edición a cargo de Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter con la colaboración de Birgitt Morgenbrod, 1992, XIII + 296 pp.

Vol. 18. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo.* Escritos de 1904-1920, edición a cargo de Wolfgang Schluchter, en proceso de edición.

Vol. 19. *La ética económica de las religiones mundiales: confucianismo y taoísmo.* Escritos de 1915-1920, edición a cargo de Helwig Schmidt-Glintzer con la colaboración de Petra Kolonko, 1989, XIII + 621 pp.

Vol. 20. *La ética económica de las religiones mundiales: hinduismo y budismo* (1916-1920), edición a cargo de Helwig Schmidt-Glintzer con la colaboración de Karl-Heinz Golzio, 1996, XIII + 740 pp.

Vol. 21. *La ética económica de las religiones mundiales: el judaímo antiguo.* Textos y conferencias de 1911–1920, edición a cargo de Eckart Otto con la asistencia de Julia Offermann, 2005, XXVII + 606 pp.

Vol. 22, tomo I. *Economía y sociedad: la economía y los ordenamientos sociales y de poder. Comunidades,* edición a cargo de Wolfgang J. Mommsen con la asistencia de Michael Meyer, 2001, XXVI + 401 pp.

Vol. 22, tomo II. *Economía y sociedad: la economía y los ordenamientos sociales y de poder. Las comunidades religiosas,* edición a cargo de Hans G. Kippenberg con la colaboración de Petra Schilm y la asistencia de Jutta Niemeier, 2001, XXV + 584 pp.

Vol. 22, tomo III. *Economía y sociedad: la economía y los ordenamientos sociales y de poder. El derecho,* edición a cargo de Werner Gephart y Siegfried Hermes, 2010, XXIX + 813 pp. + folleto.

Vol. 22, tomo IV. *Economía y sociedad: la economía y los ordenamientos sociales y de poder. Los tipos de dominación,* edición a cargo de Edith Hanke con la colaboración de Thomas Kroll, 2005, XXX + 943 pp.

Vol. 22, tomo V. *Economía y sociedad: la economía y los ordenamientos sociales y de poder. La ciudad,* edición a cargo de Wilfried Nippel, 1999, xxvi + 390 pp.

Vol. 23. *Economía y sociedad. Sociología.* Inconcluso. 1919-1920, edición a cargo de Knut Borchardt, Edith Hanke y Wolfgang Schluchter, 2013, xxvi + 847 pp.

Vol. 24. *Economía y sociedad: orígenes y documentos,* edición a cargo de Wolfgang Schluchter, 2009, xi + 285 pp.

Vol. 25. *Economía y sociedad: índices,* noviembre de 2013.

Cartas

Vol. 1. *Cartas hasta 1886,* en proceso de edición.

Vol. 2. *Cartas: 1887-1894,* en proceso de edición.

Vol. 3. *Cartas: 1895-1902,* en proceso de edición.

Vol. 4. *Cartas: 1903-1905,* en proceso de edición.

Vol. 5. *Cartas: 1906-1908,* editadas por M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Birgit Morgenbrod y Wolfgang Schön, 1990, xxvi + 796 pp.

Vol 6. *Cartas: 1909-1910,* editadas por M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Birgit Rudhard y Manfred Schön, 1994, xxiv + 854 pp.

Vol. 7. *Cartas: 1911-1912,* editadas por M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Birgit Rudhard y Manfred Schön, 1998, xxviii + 500 pp.

Vol. 8. *Cartas: 1913-1914,* editadas por M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de

Birgit Rudhard y Manfred Schön, 2003, xxx + 902 pp. y dos ilustraciones.

Vol. 9. *Cartas: 1915-1917,* editadas por Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius con la colaboración de Birgit Rudhard y Manfred Schön, 2008, XXXI + 948 pp. y una ilustración.

Vol. 10, tomo I. *Cartas: 1918-1920,* editadas por Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius con la colaboración de Uta Hinz, Sybille Osswald-Bargende y Manfred Schön, 2012, XXXIII + 626 pp.

Vol. 10, tomo II. *Cartas: 1918-1920,* editadas por Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius con la colaboración de Uta Hinz, Sybille Osswald-Bargende y Manfred Schön, 2012, XXIX + 601 pp.

Vol. 11. *Complementos e índices,* en proceso de edición.

Apuntes de clase

Vol. 1. *Economía general («teórica»).* Exposiciones de 1894-1898, editadas por Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Cristof Judenau, Heino M. Nau, Klaus Scharfen y Marcus Tiefel, 2009, XVI + 814 pp. + CD-ROM.

Vol. 2. *Economía nacional práctica.* Exposiciones de 1895-1899, en proceso de edición.

Vol. 3. *Ciencia financiera.* Exposiciones de 1894-1897, en proceso de edición.

Vol. 4. *Problemas laborales y el movimiento obrero.* Exposiciones de 1895-1898, editadas por Rita Aldenhoff-Hübinger con la colaboración de Silke Fehlemann, 2009, XII + 394 pp. + CD-ROM.

Vol. 5. *Derecho agrario, historia agraria y política agraria.* Exposiciones de 1894-1899, editadas por Rita Aldenhoff-Hübinger, 2008, XII + 524 pp. + CD-ROM.

Vol. 6. *Bosquejo de la historia económica y social universales [Historia económica general*]. Transcripciones de los estudiantes de las exposiciones del invierno de 1919-1920, editadas por Bertram Schefold con la colaboración de Joachim Schröder, 2012, 664 pp. + CD-ROM.

Vol. 7. *Teoría general del Estado y de la política (sociología del Estado).* Inconcluso, notas y transcripciones de 1920, editadas por Gangolf Hübinger con la colaboración de Andreas Terwey, 2009, XI + 136 pp. + CD-ROM.

[*] Universidad Externado de Colombia.

[1] José Medina Echavarría, *La sociología como ciencia social concreta* (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1980), p. 138.

[2] Los prólogos de los editores alemanes se pueden leer ahora en castellano en la revista *Hojas Económicas,* nueva época, núm. 5, Bogotá, febrero de 1996, pp. 105-114.

Bibliografía*

Albert, Gert, «Max Webers non-statement view. Ein Vergleich mit Roland Gieres Wissenschaftskonzeption» [El punto de vista no-enunciativista de Max Weber. Una comparación con la concepción de la ciencia de Roland Gieres], en Gert Albert *et al.* (eds.), *Aspekte des Weber Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter [Aspectos del paradigma de Weber. Publicación en homenaje a Wolfgang Schluchter],* Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

———, «Moderater methodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Makro-Modells» *[Holismo metodológico moderado. Una interpretación weberiana del modelo macro-micro-macro], Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57 (2005).

Albert, Gert, *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma Weber. Estudios para el desarrollo renovado del programa de investigación de Max Weber],* Tubinga, Mohr, 2003.

Berger, Peter, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit [Nostalgia por el sentido. Creer en un tiempo de credulidad],* Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus, 1994.

Birnbaum, Immanuel, «Erinnerungen an Max Weber» [Recuerdos de Max Weber] (Winter-Semester 1918/19),

en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit [En memoria de Max Weber. Materiales y documentos para la evaluación de su obra y personalidad],* Colonia-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1963.

Blanke, Hermann-Josef (ed.), *Deutsche Verfassungen. Dokumente zu Vergangenheit und Gegenwart [Constituciones Alemanas. Documentos sobre el pasado y el presente]*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2003.

Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit [Teoría de la inconceptualidad]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.

Brentano, Lujo, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte* (1923) *[El hombre económico en la historia]*, Von Richard Bräu y Hans G. Nutzinger (eds.), Marburgo, Metropolis, 2008.

———, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus [Los inicios del capitalismo moderno]*, Múnich, K. B. Akademie der Wissenschaften, 1916.

Collins, Randall, *Weberian Sociological Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Davidson, Donald, «Handlungen, Gründe und Ursachen» [Acciones, razones y causas], en *Handlung und Ereignis [Acción y acontecimiento].* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

Durkheim, Émile, *Philosophie und Soziologie* [1906], Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1967.

Eisenstadt, Shmuel N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 t., Leiden-Boston, Brill, 2003.

Eisner, Kurt, *Sozialismus als Aktion. Ausgewählte Aufsätze und Reden [Socialismo como acción. Escritos escogidos y discursos]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1999.

Feuerbach, Ludwig, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» [1843] [Fundamentos de la filosofía del futuro], en *Werke in sechs Bänden [Obra en seis tomos],* t. 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

Fischoff, Ephraim, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die Geschichte einer Kontroverse» [La ética protestante y el espíritu del capitalismo. La historia de una controversia], en Johannes von Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken [La ética protestante II. Críticas y contracríticas].* 4ª ed., Gütersloh, Mohn, 1982.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke [Obras]*, edición de Hamburgo, t. 1, Múnich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1982.

Gothein, Eberhard, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds und der angrenzender Landschaften [Historia económica de la Selva Negra y comarcas aledañas]*, t. 1. *Städte- und Gewerbegeschichte [Historia de ciudades y oficios]*, Estrasburgo, Trübner, 1892.

Granovetter, Mark, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, 91 (1995).

Greve, Jens, «Max Weber und Emergenz. Ein Programm eines nicht-reduktionistischen Individualismus?»

[Max Weber y la emergencia. ¿Un programa de un individualismo no-reduccionista?], en Gert Albert *et al.*, (eds.), *Aspekte des Weber Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter [Aspectos del paradigma de Weber. Publicación en homenaje a Wolfgang Schluchter]*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* t. 2. *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* [1887], 5ª ed. *[Manual de historia de los dogmas]*, t. 2, *El desarrollo de los dogmas eclesiásticos]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1913.

Heuss, Theodor, *Erinnerungen 1905-1933 [Memorias 1905-1933]*, Tubinga, Wunderlich Verlag, 1963.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1944] *[Dialéctica de la Ilustración]*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2005.

Huff, Toby E., *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Jaspers, Karl, *Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen [Psicopatología general: una guía para estudiosos, médicos y psicólogos]*, Berlín, Springer, 1913.

Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte [La declaración de los derechos del hombre y del ciudadanos. Una contribución a la historia de su constitución]*, Leipzig, Dunckerund Humblot, 1895.

———, *Allgemeine Staatslehre,* 2ª ed. 1905, 3ª ed. 1914 *[Teoría general del Estado]*, Berlín, Häring, 1900.

Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, Wilhelm Weischedel (ed.), *[Obras en diez tomos]*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, en especial, t. 7.

Lepsius, M. Rainer, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990.

Lepsius, M. Rainer, *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen [Democracia en Alemania. Análisis de constelaciones histórico-sociológicas]*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

———, «Die "Moral" der Institutionen», en Jürgen Gerhards y Ronald Hitzler (eds.), *Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedhelm Neidhardt [Arbitrariedad y racionalidad de los procesos sociales. Escrito en homenaje a Friedhelm Neidhardt en sus 65 años]*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1999.

———, «Die deutsche Vereinigung: Ergebnisse, Optionen und Entscheidungen» [La unificación alemana: resultados, opciones y decisiones], en Wolfgang Schluchter y Peter E. Quint (eds.), *Der Vereinigungsschock. Vergleichende Betrachtungen zehn Jahre danach [El shock de la reunificación. Reflexiones comparativas diez años después]*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2001.

———, «Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas» [Particularidad y potencial del paradigma de Weber], en Gert Albert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma.*

Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm [El paradigma de Weber. Estudios para el desarrollo ulterior del programa de investigación de Max Weber], Tubinga, Mohr Siebeck, 2003.

———, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers» [Mina Tobler, la amiga de Max Weber], en Bärbel Meurer (ed.), *Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person [Marianne Weber. Artículos sobre la obra y la persona]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004.

———, «Max Weber (1864-1920). Begründer der modernen Sozialwissenschaften» [Fundador de las ciencias sociales modernas], en Ulrike Leutheusser y Heinrich Nöth (eds.), *München leuchtet für die Wissenschaft [Múnich brilla para la ciencia]*, Múnich, Allitera Verlag, 2007.

Leroi-Gourhan, André. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst [Mano y palabra. La evolución de la técnica, el lenguaje y el arte]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.

Löwith, Karl, «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft» [El desencantamiento del mundo por la ciencia], *Merkur*, 18 (1964).

Ludwig, Emil, *Wagner oder die Entzauberten [Wagner o los desencantados]*, Berlín, Felix Lehmann Verlag, 1913.

Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen* [1918] *[Consideraciones de un apolítico]*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988.

Marx, Karl, *Frühe Schriften I [Escritos tempranos]*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

Menger, Carl, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Ökonomie insbesondere [Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales y de la economía política en especial],* Leipzig, Duncker & Humblot, 1883.

Meyer, Eduard, «Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums» [El desarrollo económico de la Antigüedad], *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 9 (1895).

Mill, John Stuart, *Drei Essays über Religion. Natur. Die Nützlichkeit der Religion. Theismus [Tres ensayos sobre religión. Naturaleza. La utilidad de la religión. Teísmo]*, Stuttgart, Reclam, 1984.

Nagel, Thomas, *Die Möglichkeit des Altruismus [La posibilidad del altruismo],* Bodenheim, Philo, 1998.

Nelson, Benjamin, *The Idea of Usury. Form Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 2ª ed. aumentada, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1969.

Neurath, Otto, *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft [De la economía de guerra a la economía natural]*, Múnich, Georg D. W. Callwey, 1919.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe,* t. 4 *[Obras completas. Edición crítica],* Múnich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1980.

Otto, Eckart, *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne [Estudios de Max Weber sobre el judaísmo antiguo. Fundamentación histórica de una teoría de la modernidad]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2002.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation* [1944], Boston, Beacon Press, 1971.

Roth, Guenther, «Weber the Would-Be Englishman», en Hartmut Lehmann y Guenther Rort (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origin, Evidence, Contexts*, Washington, D. C., Cambridge University Press, 1993.

———, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950, mit Briefen und Dokumenten [Historia de la familia anglo-alemana de Max Weber 1800-1950, con cartas y documentos]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2001.

Schleiermacher, F. Daniel Ernst, *Theologische Schriften [Escritos teológicos]*, Kurt Nowak (ed. y pról.), Berlín, Union Verlag, 1983.

Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums. lnterpretation und Kritik [Visión de Max Weber del cristianismo antiguo. Interpretación y crítica]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

———, (ed.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik [Visión de Max Weber del Islam. Interpretación y crítica]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987.

——— (ed.) *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik [Visión de Max Weber del cristianismo occidental. Interpretación y crítica]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.

———, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents [El surgimiento del racionalismo moderno. Un análisis de Max Weber sobre la historia del desarrollo de Occidente]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998.

———, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber [El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2009.

———, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht,* t. 1 *[Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático],* Tubinga, Mohr Siebeck, 2006.

———, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht,* t. 2 *[Fundamentaciones de la sociología. Una historia de la teoría con propósito sistemático],* Tubinga, Mohr Siebeck, 2007.

——— «Interessen, Institutionen, Ideen. Schlüsselbegriffe einer an Max Weber orientierten Soziologie» [Intereses, instituciones, ideas. Conceptos claves de una sociología orientada por Max Weber], en Steffen Sigmund *et al.* (eds.), *Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius [Constelación social y perspectiva histórica. Escrito en homenaje a M. Rainer Lepsius]*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.

Schluchter, Wolfgang, *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber [Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber],* Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

———, «Handlung, Ordnung und Kultur, Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramms» [Acción, orden y cultura. Fundamentos de un programa de investigación weberiano], *Handlung, Ordnung und Kultur [Acción, orden y cultura],* Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

———, «Handlungs- und Strukturtheorie nach Max Weber» [Teoría de la acción y la estructura según Max Weber], *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt [Individualismo, ética de la responsabilidad y diversidad],* Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000.

———, «Institutionen und Mentalitäten. Von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen oder: Von dem schließlich doch nur allmählichen Untergang der DDR» [Instituciones y mentalidades: sobre la simultaneidad de lo no simultáneo o sobre la caída, finalmente solo paulatina de la RDA], en *Neubeginn durch Anpassung? Studien zum ostdeutschen Übergan [¿Nuevo comienzo a través de adaptación? Estudios sobre la transición de Alemania del Este],* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996.

———, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber,* Stanford, Stanford University Press, 1996.

———, *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective,* Berkeley, University of California Press, 1989.

———, «Rationalität- das Spezifikum Europas?» [Racionalidad: ¿el rasgo específico de Europa?], *Handlung, Ordnung und Kultur [Acción, orden y cultura],* Tubinga, Mohr Sieheck, 2005.

———, *Religion und Lebensführung*, t. 1. *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, t. 2. *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, [Religión y estilo de vida*, t. 1: *Estudios sobre la teoría de la cultura y la teoría del valor de Max Weber,* t. 2. *Estudios sobre la so-*

ciología de la religión y la sociología de la dominación de Max Weber], Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.

———, *Unversöhnte Moderne [Modernidad irreconciliada],* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996.

Schluchter, Wolfgang, «"Wie Ideen in der Geschichte wirken": Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus» [«"Cómo influyen las ideas en la historia": ejemplificación a partir del estudio sobre el protestantismo ascético»], en *Handlung, Ordnung und Kultur, Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber [Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber],* Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

———, «Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik, Max Weber als Sozialpolitiker» [Economía, Estado y política social. Max Weber como político social], en *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt [Individualismo, ética de la responsabilidad y diversidad],* Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000.

Schluchter, Wolfgang y F. W. Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der «Geist» des modernen Kapitalismus* [Protestantismo ascético y el «espíritu» del capitalismo moderno], Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

Schmoller, Gustav, «Zur Methodologie der Staats- und SoziaI-Wissenschaften» [De la metodología de las ciencias del Estado y las ciencias sociales], *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirthschaft im Deutschen Reich,* 7 (1883).

Seibt, Ferdinand, *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre [La fundación de Europa. Un informe parcial sobre los últimos mil años],* Fráncfort del Meno, S. Fischer, 2002.

Simmel, Georg, *Die Philosophie des Geldes. Georg Simmel-Gesamtausgabe* [1900], t. 6 *[La filosofía del dinero. Obra completa de Georg Simmel],* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989.

Sombart, Werner, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen [El burgués. Sobre la historia espiritual del hombre económico moderno],* Leipzig-Berlín, Duncker & Humblot, 1913.

———, *Der moderne Kapitalismus,* t. I-III [1902], 2ª ed. revisada, Múnich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1916. Reeditada por la Deutscher Taschenbuchverlag en 1987.

———, *Die Juden und das Wirtschaftsleben [Los judíos y la vida económica],* Leipzig, Duncker & Humblot, 1911.

———, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus? [Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1906.

Tenbruck, Friedrich H., «Das Werk Max Webers» [La obra de Max Weber], *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 27 (1975).

Treiber, Hubert, «Der "Eranos"- Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?» [El «Eranos», ¿joya en la corona mítica de Heidelberg?], en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der «Geist» des modernen Kapitalismus [Protes-*

tantismo ascético y el «espíritu» del capitalismo moderno], Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild [Max Weber. Una biografía]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1926.

Weber, Max, *Abriß der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte. Mitund Nachschriften 1919/20. MWG* III/6 [Compendio de la historia social y económica. Transcripciones y reproducciones 1919/ 1920], Wolfgang Schluchter (ed.), Joachim Schröder (col.), *Obra completa* III/6, Tubinga, Mohr Siebeck, 2011.

———, *Agrarrecht, Agrargeschichte, Agrarpolitik. Vorlesungen 1894-1899. MWG* III/5 [Derecho agrario, historia agraria, política agraria. Conferencias 1894-1899], Rita Aldenhoff-Hübinger (ed.), *Obra completa* III/5, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008.

———, *Allgemeine («theoretische») Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898. MWG* III/1 *[Economía nacional general («teórica»)]*, Wolfgang J. Mommsen (ed.), Cristof Judenau, Heino Heinrich Nau, Klaus Scharfen y Marcus Tiefel (cols.), *Obra completa* III/1, Tubinga, Mohr Siebeck, 2009.

———, «Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus» [1910] [Anticríticas sobre el «espíritu» del capitalismo], en von Johannes Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken [La ética protestante II. Críticas y contracríticas]*, 4ª ed., Gütersloh, Mohn, 1982.

———, *Briefe 1909-1910. MWG* II/6 *[Cartas 1909-1910]*, Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.), Birgit

Rudhard y Manfred Schön (cols.), *Obra completa* II/6, Tubinga, Mohr Siebeck, 1994.

———, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920. MWG* I/21 *[La ética económica de las religiones mundiales. El judaísmo antiguo. Escritos y discursos 1911-1920]*, Eckart Otto (ed.), Julia Offermann (col.), *Obra completa* I/21, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

Weber, Max, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus 1916-1920. MWG* I/20 *[La ética económica de las religiones mundiales. Hinduismo y budismo 1916-1920]*, Helwig Schmidt-Glintzer (ed.), Karl-Heinz Golzio, (col.), *Obra completa* I/20. Tubinga, Mohr Siebeck, 1996.

——— *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920. MWG* I/19 *[La ética económica de las religiones universales. Confucianismo y taoísmo. Escritos 1915-1920]*, Helwig Schmidt-Glintzer (ed.), Petra Kolonko (col.), *Obra completa* I/19, Tubinga, Mohr Siebeck, 1989.

———, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I *[Ensayos sobre sociología de la religión]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1920.

———, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3ª ed. *[Escritos reunidos sobre la doctrina de la ciencia]*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1968.

———, *Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine («theoretische») Nationalökonomie* (1898) *[Esquema para*

las conferencias sobre economía nacional general («teórica»)], Tubinga, Mohr Siebeck, 1990.

———, «Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik» [Evaluación de la discusión sobre juicios de valor en el comité de la Asociación para Política Social]. Manuscrito [1913], impreso en *Max Weber. Werk und Person.* Selección y comentarios Eduard Baumgarten, Tubinga, Mohr Siebeck, 1964.

———, *Wirtschaft und Gesellschaft,* 4ª ed. *[Economía y sociedad],* Tubinga, Mohr Siebeck, 1956.

———, *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte [Historia económica. Compendio de la historia social y económica universal].* A partir de las últimas conferencias, S. Hellmann y M. Palyi, 3ª ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1958.

———, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. MWG* I/17 *[La ciencia como vocación 1917/1919. La política como vocación 1919]*, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter (eds.), Birgitt Morgenbrod (col.), *Obra completa* I/17, Tubinga, Mohr Siebeck, 1992.

Weber, Max, *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik. Schriften und Reden 1900-1912. MWG* I/8 *[Economía, Estado y política. Escritos y discursos 1990-1912],* Wolfgang Schluchter (ed.), Peter Kurth y Birgitt Morgenbrod (cols.), *Obra completa* I/8, Tubinga, Mohr Siebeck, 1998.

——— *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß,* vol. 1. *Gemeinschaften. MWG* I/22-1 *[Economía y Socie-*

dad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado, vol. 1. *Comunidades],* Wolfgang J. Mommsen (ed.), Michael Meyer (col.), *Obra completa* I/22-1, Tubinga, Mohr Siebeck, 2001.

———, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß.* Vol. 2: *Religiöse Gemeinschaften. MWG* I/22-2 *[Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado,* vol. 2. *Comunidades religiosas],* Hans G. Kippenberg (ed.), Petra Schilm y Jutta Niemeier (cols.), *Obra completa* I/22-2, Tubinga, Mohr Siebeck, 2002.

———, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß,* vol. 4. *Herrschaft: MWG* I/22-4 *[Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado.* Vol. 4: *Dominación],* Edith Hanke (ed.), Thomas Kroll (col.), *Obra completa* I/22-4, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

———, *Zur Musiksoziologie. Nachlaß. MWG* I/14 *[Sobre sociología de la música. Legado],* Christoph Braun y Ludwig Finscher (eds.), *Obra completa* I/14, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004.

———, *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. MWG* I/16 *[Sobre el nuevo ordenamiento de Alemania. Escritos y discursos 1918-1920, de Weber],* en Wolfgang J. Mommsen (ed.), Wolfgang Schwentker (col.), *Obra completa* I/16, Tubinga, Mohr Siebeck, 1988.

———, *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. MWG* I/15 *[Sobre la política en la guerra mundial. Escritos y discursos 1914-1918],* en Wolfgang J. Mommsen (ed.), Gangolf Hübinger (col.), *Obra completa*

I/15, Tubinga, Mohr Siebeck. Contiene «Der Sozialismus», 1984.

——— *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908-1912. MWG* I/11 *[Sobre la psicofísica del trabajo industrial. Escritos y discursos 1908-1912]*, Wolfgang Schluchter (ed.), Sabine Frommer (col.), *Obra completa* I/11, Tubinga, Mohr Siebeck, 1995.

Weber, Max, *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893-1908. MWG* I/6 *[Sobre la historia social y económica de la Antigüedad. Escritos y discursos 1893-1908],* Jürgen Deininger (ed.), *Obra completa* I/6, Tubinga, Mohr Siebeck, 2006. Contiene «Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur» y «Agrarverhältnisse im Altertum (3. Fassung)» [Las razones sociales de la extinción de la Antigüedad y Relaciones agrarias en la Antigüedad (3ª ed.)].

———, *Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente. MWG* I/24 *[Economía y sociedad. Historia del surgimiento y documentos],* editada y presentada por Wolfgang Schluchter, *Obra completa* I/24, Tubinga, Mohr Siebeck, 2009.

———, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie, Schriften 1919/20. MWG* I/23 *[Economía y sociedad. Sociología, escritos 1919/1920],* Knut Borchardt, Edith Hanke y Wolfgang Schluchter (eds.), *Obra completa* I/23, Tubinga, Mohr Siebeck, 2013.

Wehler, Hans-Ulrich, «Das analytische Potential des Charisma-Konzepts: Hitlers charismathische Herrschaft» [El potencial analítico del concepto de carisma: la dominación carismática de Hitler], en Andreas Anter y

Stefan Breuer (eds.), *Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven [La sociología del Estado de Max Weber. Posiciones y perspectivas]*, Baden-Baden, Nomos, 2007.

———, *Der Nationalsozialismus. Bewegung, Führerherrschaft, Verbrechen [El nacional socialismo. Dinámica, dominación caudillista y crímenes]*, Múnich, C. H. Beck, 2009.

———, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1700-1815,* t. 1 *[Historia de la sociedad alemana 1700-1815]*, Múnich, C. H. Beck, 1987.

———, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914*, t. 3 *[Historia de la sociedad alemana 1849-1914]*, Múnich, C. H. Beck, 1995.

———, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1914-1949*, t. 4 *[Historia de la sociedad alemana 1914-1949].* Múnich, C. H. Beck, 2003.

Weinfurter, Stefan, *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, 2ª ed. *[Canossa. El desencantamiento del mundo]*, Múnich, C. H. Beck, 2006.

Wieser, Friedrich von, *Der natürliche Werth [El valor natural]*, Viena, Alfred Hölder, 1888.

Wieser, Friedrich von, *Recht und Macht. Sechs Vorträge [Derecho y poder. Seis conferencias]*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1910.

———, «Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft» [Teoría de la economía social], en *Grundriss der Sozialökonomik, I. Abteilung, Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft [Esbozo de la economía social.* I. *Economía*

y ciencia económica], K. Bücher, J. Schumpeter y Fr. Freiherr von Wieser (eds.), Tubinga, Mohr Siebeck, 1914.

———, *Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Werthes [Sobre el origen y las principales reglas del valor económico]*, Viena, Alfred Hölder, 1884.

Winckelmann, Johannes, «Die Herkunft von Max Webers, "Entzauberungs" – Konzeption» [El origen de la concepción del «desencantamiento» de Max Weber]. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32 (1980).

ESTUDIOS INCLUIDOS EN LA OBRA

I. «El desencantamiento del mundo»: visión de Max Weber sobre la modernidad
Conferencia dictada en la Universidad de Heidelberg. Reelaborada para *Zauber und Magie [Encantamiento y magia*]. Estudios generales de la Ruprecht-Karls-Universtsität Heidelberg. Conferencias dictadas en el semestre de verano 2008, editadas por Thomas Pfeiffer (Heidelberg, Universitätsverlag, 2009).

II. Ideas, intereses, instituciones: conceptos claves de una sociología orientada por Max Weber
Conferencia dictada en la Universidad de Nueva York. Reelaborada para *Soziale Konstellation und historische Perspektive [Constelación social y perspectiva histórica].* Escrito en homenaje a M. Rainer Lepsius, editado por Steffen Sigmund, Gert Albert, Agathe Bienfait, Mateusz Stachura (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008).

III. Raíces religiosas de la ética profesional *(Berufsethik)* del capitalismo temprano. La tesis de Weber ante la crítica
Conferencia dictada en la Universidad de Zúrich. Reelaborada para *Johaness Calvin und die Prägekraft des Calvinismus [Juan Calvino y la influencia del calvinismo],* editado por Emidio Campi y Konrad Schmid (Zürich, Hochschulverlag, 2009).

IV. El capitalismo como fenómeno histórico-universal. La teoría y la historia del capitalismo moderno según Max Weber
Conferencia dictada en el Instituto Max Planck para la investigación social en Colonia. Reelaborada para *Der Sinn der Institutionen. Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse.* (Studien zum Weber-Paradigma) *[El sentido de las instituciones. Análisis multinivel-multifocal]* (Estudios sobre el Paradigma -Weber), editado por Mateusz Stachura, Agathe Bienfait, Gert Albert, Steffen Sigmund (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009). [Versión ampliada por el autor para esta edición.]

V. ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación
Conferencia dictada en la Biblioteca de la ciudad de Stuttgart. Reelaborada para el *Zeitschrift für Politikberatung,* 2 (2009).

VI. Los «Conceptos sociológicos fundamentales». Cimentación weberiana de una sociología comprensiva
Conferencia dictada en la Universidad de Tubinga. Reelaborada para Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*

[Economía y sociedad], editada por Wolfgang M. Schröder (Berlín, Akademie-Verlag, 2009).

[*] Únicamente se presentan los títulos citados en este volumen.

Adorno, Theodor W.: 68n
Albert, Gert: 105n, 106n, 131n, 243n, 245n
Anter, Andreas: 117n
Atanasio de Alejandría: 80
Bamberger, Ludwig: 197n
Barth, Theodor: 197n
Baumgarten, Eduard: 189n
Baxter, Richard: 138, 149
Berger, Peter: 85n
Beza, Theodor: 134
Bienfait, Agathe: 106n, 131n
Birnbaum, Immanuel: 194
Bismarck, Otto von: 67, 126, 196-199, 202-204
Blumenberg, Hans: 91n, 129
Bräu, Richard: 144n
Braun, Christoph: 99
Brentano, Lujo: 141, 142, 144, 147, 153, 162n, 192
Breuer, Stefan: 117n
Bücher, Karl: 158, 230
Calvino, Juan: 123, 127, 134, 136n
Cohn, Emil (Emil Ludwig): 67-69
Collins, Randall: 115n, 170
Croce, Benedetto: 235n
Cromwell, Oliver: 121
Davidson, Donald: 234n

Dilcher, Gerhard: 93n
Dilthey, Wilhelm: 191, 233, 235n
Durkheim, Émile: 71
Ebert, Friedrich: 221n
Eisenstadt, Shmuel N.: 103n
Eisner, Kurt: 192, 196, 206-208
Feuerbach, Ludwig: 70, 82
Finscher, Ludwig: 99n
Fischer, H. Karl: 141
Fischoff, Ephraim: 145, 146n
Fox, George: 127
Franklin, Benjamin: 124, 125, 133, 138
Fugger, Jakob: 133
Gerhards, Jürgen: 91n
Goethe, Johann Wolfgang von: 86, 87n, 129
Golzio, Karl-Heinz: 74n
Gothein, Eberhard: 122
Gottl, Friedrich: 235n
Graf, Friedrich Wilhelm: 126n, 156n
Granovetter, Mark: 182n
Gregorio VII: 114
Greve, Jens: 105n, 245n
Guillermo II: 203
Harnack, Adolf von: 80, 126, 127n, 137
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 70, 73, 84, 112, 198n
Hellmann, S.: 166, 167n

Heuss, Theodor: 220n
Hindenburg, Paul von: 221
Hitler, Adolf: 117, 214n, 219-221
Hitzler, Ronald: 91n
Horkheimer, Max: 68n
Huff, Toby E.: 95n
Jaffé, Edgar: 148
Jaspers, Karl: 235
Jellinek, Georg: 122, 252
Kalberg, Stephen: 145n
Kant, Immanuel: 85, 251
Kantorowicz, Hermann: 225, 231
Kippenberg, Hans G.: 68n
Knapp, Friedrich: 197n
Knies, Karl: 163, 235, 257
Kolonko, Petra: 92n
König, René: 194n
Krumeich, Gerd: 87n
Landauer, Gustav: 207
Lasker, Eduard: 197n
Lassalle, Ferdinand: 252
Lehmann, Hartmut: 219n
Lemay, J. A. Leo: 125n
Lenhart, Volker: 138n
Lenin, Vladimir Illich: 205
Lepsius, M. Rainer: 87n, 88n, 90-93, 98n, 102, 106n, 114n, 117-119, 127n, 214n

Lepsius, Susanne: 93n
Leroi-Gourhan, André: 70
Leutheusser, Ulrike: 93n
Lewien, Max: 207n
Lipps, Theodor: 235n
Löwith, Karl: 68n
Luhmann, Niklas: 132
Lutero, Martín: 123, 126, 127, 136
Mann, Heinrich: 219n
Mann, Thomas: 219
Marshall, Gordon: 148n
Marx, Karl: 82, 95n, 97, 125, 128n, 131n, 152, 153, 164, 169n, 183, 198n
McClelland, David: 149
Menger, Carl: 174, 176, 191
Merkel, Angela: 215
Meurer, Bärbel: 98n
Meyer, Eduard: 158
Mill, John Stuart: 72
Mommsen, Theodor: 197
Mommsen, Wolfgang J.: 80n, 88, 127n
Morgenbrod, Birgitt: 80n
Müller, E. F. Karl: 135n
Münsterberg, Hugo: 235
Nagel, Thomas: 234n, 251n, 256n
Naumann, Friedrich: 192
Neurath, Otto: 180n

Niemeier, Jutta: 68
Nietzsche, Friedrich: 67, 70, 89
Nöth, Heinrich: 93n
Nutzinger, Hans G.: 144n
Obama, Barack: 215
Offermann, Julia: 76n
Ostwald, Wilhelm: 238
Otto, Eckart: 76
Palyi, Melchior: 166, 167n
Parsons, Talcott: 145n
Petty, William sir: 121
Polanyi, Karl: 151n, 182n
Preuss, Hugo: 220
Quint, Peter E.: 118n
Rachfahl, Felix: 122n, 123, 126n, 130, 141, 142, 145, 149, 157n, 163
Rendtorff, Trutz: 122n
Rickert, Heinrich: 96, 128, 130, 176, 197n, 227, 228n, 229, 255n, 258
Rodbertus, Johann Karl: 158
Roscher, Wilhelm: 128n, 163n, 232, 238
Roth, Guenther: 197n, 219
Rudhard, Birgit: 87, 88
Schiller, Friedrich: 84
Schilm, Petra: 68n
Schleiermacher, F. Daniel Ernst: 88
Schmidt, Jochen: 87n

Schmidt-Glintzer, Helwig: 74n, 92n
Schmoller, Gustav: 174, 191, 224n, 228
Schön, Manfred: 87n, 88n
Seibt, Ferdinand: 95n
Siebeck, Paul: 224, 226
Sieveking, Heinrich: 143
Sigmund, Steffen: 106, 131n
Simmel, Georg: 152, 153n, 235, 241
Sócrates: 87n, 88
Sombart, Werner: 96, 99n, 133, 141-144, 147, 148, 152, 153, 168-171
Spener, Philipp Jacob: 138, 149
Stammler, Rudolf: 229, 231, 232, 244n, 251
Tenbruck, Friedrich H.: 68n
Tobler, Bertha: 87n
Tobler, Ludwig: 87n
Tobler, Mina: 68, 98
Toller, Ernst: 207
Tönnies, Ferdinand: 191, 194
Treiber, Hubert: 126n, 156n
Troeltsch, Ernst: 122, 126, 132n, 140, 205n
Wagner, Richard: 67-69
Weber, Alfred: 205n
Weber, Marianne: 69, 88, 99, 164, 226, 242
Weber, Max senior: 197n
Wehler, Hans Ulrich: 117n, 118n, 197n-199, 202, 205n, 214n

Weinfurter, Stefan: 114n
Wendt, Claus: 106n
Wesendonck, Mathilde: 68
Wesley, John: 120, 121
Wieser, Friedrich von: 173n, 175, 186-188
Winckelmann, Johannes: 68n, 122n, 164, 194n, 242
Zall, P. M.: 125n
Zaret, David: 148n

acción: 68n, 70, 85, 90, 91n, 92, 93, 98, 115, 117, 136, 148, 149, 177, 186, 225, 227, 228, 230, 246; concertada: 229, 240-242; coordinaciones de la: 75, 105, 107, 179, 249-254; dirigida a representaciones mágicas: 75, 122, 123; económica: 101, 178, 179, 183; orientaciones de la: 105, 107-109, 150, 179, 239, 240, 249, 252, 254, 255, 257; política: 193, 217; práctica técnica: 251; práctica normativa: 251; racional: 107, 150, 237; racional con arreglo a fines: 150, 152n, 178, 239-242, 244, 255, 256; racional con arreglo a valores: 107, 237, 240, 242, 244, 250, 255-257; social: 178, 189, 190, 230, 231, 233, 247-249, 251, 254, 258

acreditación, idea de: 78, 136, 141, 147, 150

actitud, económica: 101, 108, 109, 170, 171; económica capitalista: 131n, 153n, 155, 157, 164

actor(es) económicos: 178, 181, 182

actuar: 70, 101, 113, 252, 256; en comunidad: 178, 189n, 229, 240, 246; en sociedad: 229, 230, 239, 240; religioso: 71, 75

administración: 183, 202, 204, 205, 209-214, 216, 220, 253; doméstica: 139

afinidad(es) electiva(s): 110, 129, 170

Alemania: 94, 117-119, 123, 146, 195, 197-200n, 204-208, 219-221

análisis de varios niveles: 105, 106, 109, 110, 116, 149, 243, 245, 248

anglicanismo: 131, 134n, 137

ascetismo: 113, 127, 140n; cristiano: 123, 138, 139, 144; del trabajo: 138, 139, 147; intramundano: 139, 141; laico: 138, 139; profesional: 104, 150

asociación, de dominación: 211, 213; hierocrática: 249; política: 118, 168, 169, 203, 209, 220, 228, 238n, 249

asociaciones económicas capitalistas: 155

bautistas: 131, 136, 147

budismo: 73, 83, 101, 102, 112-114

burocracia: 195, 198n, 200, 202, 204, 214, 220, 221

burocratización: 180n, 203, 204, 219

cálculo: 83, 160, 167, 180, 181, 183, 184; de capital: 154n, 181, 182, 185

calvinismo: 130-134, 136, 140, 147

calvinistas: 78, 121

capa(s) portadora(s): 157; tipología de: 110-112

capital, acumulación de: 125, 139; cálculo de: 154n, 181, 182, 185

capitalismo: 95, 120, 123, 128, 138, 158, 191, 192; antiguo: 94, 155-157, 159, 160, 162, 163n, 166; espíritu del: 97, 124, 125, 130, 132, 133, 141-143, 146, 150-152, 155, 163, 170n-172; industrial: 99; medieval: 155, 159, 162, 163n; moderno: 82, 97, 125, 130, 131n, 133, 142-144, 146, 152-156, 162, 163n, 164-166, 168, 169, 171, 172, 180n, 182, 186, 190, 245; racional: 96, 104, 150; tipos de: 146, 161, 162, 164, 169n, 180

carisma: 71, 75, 77, 114, 194, 210, 213, 215, 219, 220, 223; genuino: 207, 211; concepto de: 117; rutinización

del: 212

catolicismo: 130, 131, 143, 144, 146

católico(s): 133, 137, 139, 220

causal: 81, 82, 96, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 116, 124, 129, 130, 133, 140, 142, 143, 146

causalidad: 97; compensatoria: 71-73, 81; de compensación: 71; de las ideas: 132, 149, 171; natural: 71-73, 75, 81; de represalia: 71

China: 95, 97, 168

ciencia: 69, 95n, 104, 116, 127, 128, 132, 149, 169n, 174, 175, 189-191, 224, 244; de la acción: 149, 233, 235; empírica: 90, 134, 148; empírica de la acción: 227, 228, 231, 234, 236, 237, 243, 246, 253; moderna: 79, 81, 82, 84-86, 93n; como vocación: 79, 86, 192-194

ciencia(s), de la cultura: 128, 132, 134, 149, 191; natural(es): 234

comprensión: 235-237, 241, 244n, 251; explicativa: 234, 243

concepciones del mundo: 81, 86, 87n, 91, 92, 106, 110n, 203

concepto de sociedad: 247, 248

conceptos, generalizadores: 128, 176; individualizantes: 128, 176

configuración de orden: 157, 159, 160, 182

confucianismo: 102, 107, 108n, 112-114

constelaciones, análisis de: 91, 115, 116

Constitución, concepto de: 190, 252; eclesiástica: 124, 134n, 140, 147; política: 194, 196, 197, 199, 200, 202, 203,

220, 221

contabilidad racional: 154, 172

contexto histórico religioso: 138

convicción, ética de: 68n, 109, 216-218, 257; política de: 192, 204, 216-218

coordinaciones de la acción: 75, 105, 107, 179, 249-254

creencia: 16, 72, 78, 80n, 98, 101, 255

cristiandad: 79, 80, 131

cristianismo: 69, 73, 77, 79, 80, 88, 95, 101, 112, 114, 124n, 138, 139, 216

cultura: 72, 77, 93-95, 97, 109, 116, 129, 130, 136, 137, 161, 174, 198n, 213, 219; ciencia(s) de la: 128, 132, 134, 149, 191; de la modernidad: 123; occidental: 88, 99, 100, 102, 103, 154, 159; occidental moderna: 96, 104, 105, 113, 115; del ser humano profesional: 123

debate sobre el método: 127, 174, 227, 228n

deber, idea del: 98, 101

deificación: 67

deificar: 84

democracia: 118, 119, 146, 213; caudillista: 210-212; caudillista plebiscitaria: 210-212, 214, 218, 222; de masas: 194, 222; parlamentaria: 214; presidencial: 214, 222; sin caudillo: 209

democratización: 118, 208, 219n

desarrollo económico: 95, 97, 98, 153, 159, 168, 176; moderno: 124, 142

desencantamiento: 67, 68n, 69, 75-85, 135, 169n, concepto de: 69, 85n; proceso de: 69, 79, 82, 83, 85, 88

dictadura: 180n, 204, 219; plebiscitaria caudillista: 214

dirección política: 192-196, 202, 204, 215

directrices: 90, 92

disciplina: 78n, 124, 138-140, 183, 248

disputa metodológica: 127

disputa sobre el método: 228

dominación: 107, 114, 115, 197, 203, 204, 218, 219, 248, 253; asociación de: 211, 213; carismática: 71, 117n, 199, 202, 211, 212, 214n; carismática autoritaria: 211; legal: 212-214; relaciones de: 182, 183, 210-212, 218, 249; sociología de la: 116, 195, 199, 207, 210, 212, 220, 249, 250, 252

economía: 98, 99, 101, 111, 129, 130, 143, 157n, 158, 167-169, 177, 181, 184, 185, 187, 193; doméstica: 104, 154, 174n, 180-183, 186, 188; empresarial: 154, 175, 183; individual: 175; mercantil: 159, 173-175, 179, 180, 182, 183; monetaria: 152, 161, 180; nacional: 228, 235n, 246; política: 127, 128, 132, 140n, 173, 174, 190, 191

economía política, debate sobre el método en: 174, 176

encantamiento: 69, 72, 74, 75, 81

esclavitud: 158-162

esclavo: 156, 157

esfera(s) de valor: 80, 83, 84, 86, 110, 193

espíritu: 121, 123, 124, 129, 130, 159, 164, 169, 170, 209, 234; de la política: 215, 217, 218, 222; del capitalismo: 97, 124, 130, 132, 150, 152, 155, 170n-172; del capitalismo moderno: 125, 133, 141-143, 146, 151, 163; del tipo de ser humano profesional: 133, 138, 146, 147; económico: 131, 157, 162; objetivo: 150; político: 196; subjetivo: 150

Estado: 83, 104, 118, 159, 161, 169, 197-202, 204-207, 221, 222; autoritario: 117, 219; de derecho: 214; de partidos: 203, 209; teoría jurídica del: 252; teoría sociológica del: 225, 231, 252

estilo de vida: 83, 94, 109, 172, 193

estratificación: 187, 213; religiosa: 111; social: 101

ética: 107, 113, 137, 140, 193, 217, 218, 257; económica: 76n, 91, 100-102, 108, 109, 111, 112, 133, 155, 224; de las religiones universales: 91, 100-102, 108, 109, 111, 112, 210, 224; legal: 109; política: 196, 215, 216; profesional: 133, 141, 159; protestante: 97, 114, 133, 143, 148, 150; religiosa: 80, 81, 83, 104, 106, 124, 132, 143, 144, 149

eticidad: 77, 136

ético(a), de convicción: 68n, 109, 216-218, 257; de responsabilidad, 216n-218, 257

Europa: 95, 97, 118, 219

fenómeno(s): 131-133, 232, 245, 246; cultural(es): 88, 102, 103, 113, 116, 128, 129, 155; económicos: 128, 153, 157n, 164

filosofía: 79, 80, 196, 255

fin(es): 253-259

forma: 95, 100, 101, 106, 116, 124, 131n, 136, 138, 140, 141, 146, 155, 159, 171, 172, 191, 196, 215; económica: 129, 153n, 157, 162, 164, 170, 174n, 175, 184; estatal: 199, 203n, 206, 207, 209, 219

funcionario(s): 112, 196, 205, 206, 215, 253, 258; de partido: 180n, 203, 204

giro axiológico: 73, 113; utilitario: 124, 139, 149

guardagujas: 91, 92

hechicero: 71-75, 83, 86

hinduismo: 83, 101, 102, 112, 114

historia: 132, 194; económica: 166-168, 170, 173, 174, 176

holismo metodológico: 105, 245

hombre, como instrumento de Dios: 136, 150; profesional: 104, 123-126, 131, 133, 138, 141, 142, 146, 147, 151

homo, economicus: 151, 159; *politicus:* 193

idea, de acreditación: 78, 136, 141, 147, 150; de profesión: 125, 147, 149-151; de salvación: 91, 150

idea(s): 69, 70, 87, 88, 90-93, 97, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 116, 117, 130, 133, 135, 140, 148, 188, 190, 255; causalidad de la(s): 132, 149, 171

iglesia(s): 78n, 115, 123, 124, 140, 155; formación de la: 77, 108, 114

imperialismo: 190, 195

Imperio alemán: 118, 126, 196-198, 200, 204, 205, 219, 220; Constitución del: 201, 203, 220, 221

imputación causal: 96, 103, 110n, 116, 128, 130, 134, 177, 246

imputación histórica, juicios de: 146-148

India: 95, 97, 138n, 168

individualismo: 146; metodológico: 105, 244, 245

institución(es): 69, 77, 90, 105, 107, 113-117, 159, 160, 162, 170, 171, 188, 212n, 220, 245, 249, 250, 252; análisis de: 118, 190, 191; concepto de: 92, 190, 242; constelación de: 91, 104

interés(es): 69, 90-93, 95, 101, 114, 150, 156, 159, 167, 179, 188, 190, 206, 252, 254; constelación de: 116-118, 253

interpretación: 106, 229, 234, 236, 237, 243, 244, 257

islam: 73, 101, 112, 114

judaísmo: 73, 75-77, 79, 101, 112, 114, 115, 143, 144, 171

juicios, de imputación: 146-148; de valor: 88, 134, 146, 148, 224n, 227, 228n

legitimidad: 210, 211, 249, 250

ley(es): 83, 157, 163n, 197, 200, 201, 220, 222, 230, 245

liberalismo económico: 195

líder: 207, 210, 222; político: 194, 195, 202, 203, 218

liderazgo: 195, 199, 215; político: 194, 196

luteranismo: 123, 126, 130, 131, 134n, 135, 137, 140, 146

macrofenómenos: 246

macronivel: 150

magia: 70, 72-74, 77, 78, 98, 113

mago: 71

materialismo histórico: 97, 108n

máxima: 86, 133, 216, 217, 244n, 251, 254, 257

medio(s): 71, 74, 78n, 80n, 83, 137, 140, 178, 185, 213, 253, 255-257

mentalidad(es): 113, 119n, 170, 191

mercado: 151, 161, 184, 185, 187, 241, 254; libertad de: 181-183; probabilidades de: 156, 181

metáfora del guardagujas: 91, 92

metodismo: 78, 120, 121, 131

método: 170, 172, 176, 195, 231-233, 238; la abstracción decreciente: 175; debate sobre el: 127, 174, 227, 228n; individualista: 105, 107, 245

micronivel: 150

milagro(s), de varios niveles: 75, 81

macro-micro-macro, modelo: 108, 149, 245

modernidad: 69, 83, 85, 95, 138, 153, 154; cultura de la: 123

modernización, defensiva: 198

moderno: 83, 84, 94, 95n, 96, 97, 102, 103n, 124, 125

modo de conducción de vida: 83, 106, 133, 137, 149, 193, 215; metódico: 123; racional: 74, 83; religioso: 88, 132

modo de vida, mundano racional: 74

monocracia: 117n

monopolio(s): 104, 181

monoteísmo: 72, 76, 85

motivación: 104, 111, 113, 114, 125, 142, 159, 234-236, 251, 257

música: 88n, 94, 98, 99, 104

naturaleza: 72, 84, 94, 135

nivel, macro: 149, 150; micro: 149, 150

normativo: 132, 188, 231, 232, 255

Occidente: 73, 94, 95, 101-104n, 114, 115, 185

orden(es): 71, 81, 105, 106, 115, 116, 151, 155, 177, 179, 184, 190, 191, 193, 229, 240-242, 244, 246-249, 252, 254, 257, 258; configuraciones de: 157, 159, 160, 182; demo-

crático: 118, 119, 221; imperial: 192; político(s): 119, 194; principio(s) de: 72, 180, 181; sociales: 226; de vida religioso: 83, 88

organización: 101, 125n, 156, 158, 159, 161, 178, 182, 213, 229, 240, 241; económica: 154, 162; del trabajo libre: 95, 96

orientación: 95, 105, 111, 134n, 150, 173, 178, 180, 185, 191, 240, 249, 250, 252

orientación(es) de la acción: 105, 107-109, 150, 179, 239, 240, 249, 252, 254, 255, 257

parlamentarismo: 200, 214, 220

Parlamento: 196, 201, 203, 204, 206, 222

Partido Democrático Alemán: 193

Partido Nacional Liberal: 197

Partido Progresista Alemán: 197n

partido(s): 205, 209, 210, 220, 249; de concepción del mundo: 203; de provisión de cargos: 203, 204

pietismo: 78, 120, 131, 137

poder: 83, 88, 154n, 156, 167, 187, 199, 205, 207, 208, 216, 221, 222, 248, 249; constelaciones de: 188, 253

poderes, religiosos: 71, 72, 79, 81, 82, 98, 101; sociales: 91, 116, 177, 182n, 190

policracia: 117n, 198

politeísmo: 72, 84

política: 119, 127, 160, 183n, 198, 205; de convicción: 216-218; dirección: 192-196, 202, 204, 215; realista: 217; de responsabilidad: 217, 218, 222; como vocación: 192, 193, 195, 196, 207-209, 215, 217-223

político: 194, 195, 199, 202-206, 209, 215, 218, 222, 223; de convicción: 192, 216, 217; realista: 217, 218

Polykratie: 198n

precio(s): 181, 186; formación de: 175, 187-189

predestinación: 109, 138, 147; creencia en la: 78; doctrina de la: 134, 136

presidente: 220-222

principios dogmáticos: 78, 134, 146

problema, de atribución (imputación): 96, 103; identificación: 96, 103

profesión: 124, 133, 138, 215; idea de: 125, 147, 149-151

protestantismo: 127, 141, 163; ascético: 75-79, 88, 94, 97n, 98, 100-102, 106-108n, 112, 115, 125n, 130, 131, 133, 134n, 136n-140, 142-144, 146, 147, 150, 155-157, 170, 171; corrientes del: 122, 124

puritanismo: 77n, 107, 131, 134n

puritano(s): 78, 112, 125, 126, 140

racionalidad: 106, 178, 184, 143, 256, 257; económica: 172, 177, 180, 183; instrumental: 149, 237; problemática de la: 98, 100, 230; religiosa: 149; teoría de la: 105

racionalismo: 106, 107, 142, 167; heurístico: 107, 243, 244; occidental: 96, 99, 114, 144; religioso: 109, 110

racionalización: 95, 107, 109, 117, 125, 159, 172, 230

realismo político: 217, 218

Realpolitik: 217, 218

reencantamiento: 77, 83, 85

relación, causal: 82, 101-103, 106, 108, 109, 124, 128, 133, 146; ética con el mundo: 78; con el mundo motivada

por la religión: 110, 111, 113, 114; social: 211, 239, 240, 242, 246-249

relación(es): 73, 78, 105, 107, 171, 181, 187, 191, 254; de dominación: 182, 183, 210-212, 218, 249; de representación: 182

relaciones causales con el mundo, tipología de: 110

religión(es): 69, 77-79, 81, 82, 107; culturales: 74, 88, 101, 103, 108-110, 112-114, 155; historia: 71, 73, 75, 76, 85; de redención: 73-75, 80, 83, 84, 88, 112, 114; de salvación: 80n, 91, 135, 137, 138, 140, 155, 167; sociología de la: 70, 93, 98, 100, 103, 108-111, 113, 115-117, 145n; universales: 91, 100-102, 108, 109, 111, 112, 210, 224

rentabilidad: 181; principio de: 178, 182, 188

revival: 121

rutinización del carisma: 212

salvación: 75, 78, 140, 155, 167; certeza de la: 137, 138, 150; idea de: 91, 135, 150

secta(s): 109, 123, 124, 127, 136, 140, 141, 155, 249

secularización: 80n, 85n; tesis de la: 124, 141, 147

sentido: 82, 85, 86, 228, 234, 239; colectivo: 240, 241; subjetivo mentado: 70, 114, 232, 233, 250, 251, 254, 258; supraindividual: 81, 105, 107

ser humano profesional: 104, 123-126, 131, 133, 138, 141, 142, 146, 147, 151

simbolismo: 70, 71

sistema económico: 124, 141, 163n, 169n

sociología, comprensiva: 116, 176, 190, 224, 225, 227, 228, 230-233n, 234, 236, 238, 243, 245, 246, 255, 259; de la

cultura: 93, 132; de la dominación: 116, 195, 199, 207, 210, 212, 220, 249, 250, 252; económica: 98, 116, 165, 166, 172, 173, 175-177, 179, 185-189, 191; de la religión: 70, 93, 98, 100, 103, 108-111, 113, 115-117, 145n

taoísmo: 101, 102, 112, 114

teodicea: 109

teoría: 80, 91, 93, 128, 225, 231, 252; económica: 140n, 158, 159, 165, 172-177, 186-190; de la emergencia: 105; política: 194; de la racionalidad: 105

tesis de Weber: 113, 124-126, 140, 141, 145, 147, 148

tipo(s), ideal(es): 130, 163, 166, 172, 175, 188, 189, 203, 210, 218, 222, 243; puros: 163

trabajador: 140n, 154, 158, 184

trabajo: 133, 138-140n, 144, 192; condiciones de: 185; coordinación del: 154, 156-158, 185; división del: 154, 156-158; esclavo: 156, 157, 160, 162; libre: 95, 96, 154, 157, 185; organización del: 95, 96, 152n-158, 183, 185; organización económica del: 154-156; organización del, libre: 95, 96; profesional: 123, 125, 133

tradición: 81; judeocristiana: 79, 147

utilidad marginal, principio de: 178-181, 187, 188

utilidad(es): 150, 178-180

validez, empírica: 132, 146, 228, 236, 255, 258; normativa: 132, 146, 228, 252

valor(es): 85, 107, 170, 173, 183, 185, 186, 217, 218, 237, 240, 242, 244, 250, 252; de cambio: 175; concepto de: 175, 187, 251, 255-257; esfera(s) de: 80, 83, 84, 86, 110, 193; juicios de: 88, 134, 146, 148, 224n, 227, 228n; de uso: 175

vida: 84-87, 98; investigación de la, social: 128, 130, 245, 246; modos de conducción de: 74, 83, 88, 106, 123, 132, 133, 137, 149, 193, 215; profesional: 104; social: 241, 243, 248

virtud(es): 125n, 138, 204, 205, 216

virtuosos: 111-114, 213

visión(es) del mundo, religiosa: 80, 88, 107, 108, 111, 114, 138, 159; seculares: 85n, 88

vocación: 123, 192, 193; idea de, profesional: 150; como modo humano de existencia: 123; para la política: 207-209, 215, 217-223; profesional: 133, 215

Índice general

Sumario
Nota a la edición en español
Clemencia Tejeiro Sarmiento
El programa de investigación de Wolfgang Schluchter
Francisco Gil Villegas M.
Prefacio
Abreviaturas y forma de citación

I. «*El desencantamiento del mundo*»: *visión de Max Weber sobre la modernidad*
1. Introducción
2. El encantamiento del mundo
3. El desencantamiento como gran proceso histórico-religioso
4. El desencantamiento como proceso histórico-científico
5. Posición valorativa de Max Weber

II. Ideas, intereses, instituciones: conceptos clave de una sociología orientada por Max Weber
1. Introducción
2. La sociología de la religión como proyecto comparativo y del desarrollo histórico

3. Construcción de los *Ensayos sobre sociología de la religión*
4. Tratamiento sistemático en los *Ensayos sobre sociología de la religión*
5. Principales hallazgos
6. Panorama general

III. Raíces religiosas de la ética profesional (Berufsethik) *del capitalismo temprano*
1. Introducción
2. La tesis de Weber
3. La crítica a la tesis de Weber
4. Actualidad de la tesis de Weber

IV. El capitalismo como fenómeno histórico universal
1. Del capitalismo como fenómeno de la modernidad al capitalismo como fenómeno histórico universal
2. Sociología económica e historia económica
3. De los «Fundamentos conceptuales de la economía política» a «Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica»
4. ¿Qué significa sociología económica?
5. Sociología económica y teoría económica: ¿dos hermanas enemistadas?

V. ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación
1. Introducción
2. Contexto político de la conferencia «La política como vocación»
3. La disertación sobre «La política como vocación»
4. Actualidad de «La política como vocación»

VI. Los «Conceptos sociológicos fundamentales» Cimentación weberiana de una sociología comprensiva
1. El ensayo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», de 1913, y los «Conceptos sociológicos fundamentales», de 1921
2. El ensayo sobre las categorías y la versión antigua de *Economía y sociedad*
3. El método de la sociología comprensiva
4. Las categorías sociológicas del ensayo sobre las categorías
5. La estructuración de los «Conceptos sociológicos fundamentales» y la nueva versión de *Economía y sociedad*
6. Orientación de la acción y coordinación de la acción
7. Medio, fin y valor

Anexo. Bibliografía de Max Weber en español

Bibliografía
Índice analítico
Índice general

A través de estos seis estudios, intitulados a partir del primero, *El desencantamiento del mundo*, Schluchter lleva a cabo no sólo un cuidadoso análisis hermenéutico de la teoría sociológica de Max Weber, sino que también elabora sus propias aportaciones a los fundamentos de esa teoría tanto en las esferas de la religión, la economía y la dominación como en las de la política, la democracia y el cambio conceptual que aparece en diversas partes de *Economía y sociedad*. La idea del desencantamiento surge necesariamente de un mundo previamente encantado que, por lo general, se relaciona con creencias religiosas o "supersticiones" que buscan algo más allá de la inmanencia del mundo o incluso entablar relaciones con el trasmundo. Tales creencias, según la tesis del *desencantamiento* y la paradoja de la dialéctica de la racionalización evolutiva, llevan por sí mismas al desencantamiento, caracterizado por el gradual remplazo de la religión por la ciencia y la tecnología. No obstante, incluso antes de terminar este proceso, renace la necesidad de un nuevo *encantamiento*.

Schluchter redactó especialmente para esta traducción del FCE importantes agregados en los capítulos intermedios que no se encuentran en la edición alemana original. El estudio introductorio de Francisco Gil Villegas aporta una visión panorámica de obras de Schluchter no traducidas al español que configuran la base teórica de los seis estudios de este libro, e ilustra la importancia del autor en el desarrollo de la teoría sociológica contemporánea a partir de la obra de Max Weber.

Centro Editorial
Facultad de Ciencias Humanas
Sede Bogotá
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

www.fondodeculturaeconomica.com

ÍNDICE

Sumario 5

Nota a la edición en español Clemencia Tejeiro Sarmiento 7

El programa de investigación de Wolfgang Schluchter Francisco Gil Villegas M. 13

Prefacio 82

Abreviaturas y forma de citación 84

I. «El desencantamiento del mundo»: visión de Max Weber sobre la modernidad 86

1. Introducción 86

2. El encantamiento del mundo 89

3. El desencantamiento como gran proceso histórico-religioso 96

4. El desencantamiento como proceso histórico-científico 100

5. Posición valorativa de Max Weber 106

II. Ideas, intereses, instituciones: conceptos clave de una sociología orientada por Max Weber 123

1. Introducción 123

2. La sociología de la religión como proyecto comparativo y del desarrollo histórico 127

3. Construcción de los Ensayos sobre sociología de la religión 135

4. Tratamiento sistemático en los Ensayos sobre sociología de la religión 138

5. Principales hallazgos 145

6. Panorama general 153

III. Raíces religiosas de la ética profesional (Berufsethik) del capitalismo temprano 169
1. Introducción 170
2. La tesis de Weber 176
3. La crítica a la tesis de Weber 192
4. Actualidad de la tesis de Weber 200
IV. El capitalismo como fenómeno histórico universal 216
1. Del capitalismo como fenómeno de la modernidad al capitalismo como fenómeno histórico universal 217
2. Sociología económica e historia económica 228
3. De los «Fundamentos conceptuales de la economía política» a «Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica» 236
4. ¿Qué significa sociología económica? 241
5. Sociología económica y teoría económica: ¿dos hermanas enemistadas? 252
V. ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación 280
1. Introducción 281
2. Contexto político de la conferencia «La política como vocación» 286
3. La disertación sobre «La política como vocación» 300
4. Actualidad de «La política como vocación» 310
VI. Los «Conceptos sociológicos fundamentales» Cimentación weberiana de una sociología comprensiva 327
1. El ensayo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», de 1913, y los «Conceptos sociológicos fundamentales», de 1921 328
2. El ensayo sobre las categorías y la versión antigua de 332

Economía y sociedad
3. El método de la sociología comprensiva 339
4. Las categorías sociológicas del ensayo sobre las categorías 345
5. La estructuración de los «Conceptos sociológicos fundamentales» y la nueva versión de Economía y sociedad 349
6. Orientación de la acción y coordinación de la acción 357
7. Medio, fin y valor 362
Anexo. Bibliografía de Max Weber en español 377
Bibliografía 402
Índice analítico 431
Índice general 445